IYE •

عقايد جلالى

١٦٥

وقفه حسبة لله تعالى فى تكية شيخ مراد افندى
وشرطه ان لا يخرجه من تربته بلا رهن

١٢٢٧
شعبان شريف
١٥

احقر العباد حافظ الكتب
فى التربة محمد بن على بن محمد

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ
Kısmı . Tekkeler-Murad
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 147 m.
Tasnif No.

K
131

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى آله وصحبه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني ان العقايد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية الا وانت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها او اومات اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوايدها بل لم ار لها ما يعتد به في هذا النوع اذ كل ما وصل اليّ من ذلك ممدوح بجروح فحدا بي ذلك الى ان اشرع شرحا وافيا بحل المغالق كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن المضايق ولم اتوسل بشقشقة القيل والقال على ما هو دأب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واخذت بمقتضى

الدليل وان لم يساعده مقالة الجمهور قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يختص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي اي امة الاجابة وهم الذين امنوا به عليه السلام وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وان نعلم بعد جدا فان فرق الكفر اكثر من هذا العدد بكثير ثلثا وسبعين فرقة الناجي اما التأكيد فان ما هو محقق الوقوع كرب عاقل

يمكن ان يكون معنى الحديث كل الافراد من كل فرقة في النار الا واحدة فان افرادها جميعا ليست في النار ويحتمل ان يراد كلها في النار الا واحدة وهي ما وافقت النبي واصحابه اعتقادا وهذا هو الظاهر من قوله عليه الصلوة والسلام على ما انا عليه واصحابي وعلى هذا يكون قوله الا
وبعضهم عصاة ممنوعا لجواز ان يوجد فرقة ويكون كل واحد من افرادها صلحاء وعلى التوجيه لا يرد الايراد

في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي
اشارة الى ان الاختلاف متاخر عن حيوانه عليه السلام بما يتوهم
من انه ان حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان
حمل على ما يشمل الفروع فهي اكثر منه نوجهم لا مستند له لجواز
كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد
وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا
العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار
فيه اشارة الى امكان اختيار لكل من شتى التريد بالنظر الى ما اورده
من حيث الاعتقاد فلا يرد انه ان اريد الخلود فيها فهو
خلاف الاجماع فان المومنين لا يخلدون فيها وان اريد
مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم
من غير الخلود — اي فلا يصح الاستثناء
عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة
بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار
بالنسبة الى ساير الفرق ترغيبا في تصحيح العقايد الا واحدة
قيل ومن هم اي الفرقة الناجية قال الذين هم على ما انا عليه
واصحابي رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب

او جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبي
صلى الله عليه وسلم مومنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله
او بعده طال صحبته او لا وهذه اشارة الى مقاصد هذه
الرسالة العقايد المراد بالعقايد ما يتعلق الغرض بنفس
اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى عالما
وهي كالوجوب والندبة ١٢
قادرا الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات ويسمى
تلك الاحكام اصولا وعقايد واعتقادية ويقابلها الاحكام
المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم
ويسمى شرايع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية
وهم الاشاعرة التابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري
وهو منسوب الى الاشعر ابي قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابي
موسى الاشعري رضي الله عنهما فان قلت كيف يحكم بان الفرقة
الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت
سياق الحديث مشعر بانهم هم المقتدون بما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة

فانهم يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث الصحيحة المروية
عنه عليه السلام وعن اصحابه ولا يتجاوزون عن ظواهرها
الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو
حذوهم ولا يسمع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى
عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة عليهم قال ابن المطهر الحلي
في بعض تصانيفه قد باحثني في هذا الحديث مع الاستاد
نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر
الرأي على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق
مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون
اي الموافقين لا يختلف حالهم بالنجاة وعدمه ١٢
غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق
فانهم متقاربون في اكثر الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة
في اكثر الاصول ولا يخالفونها الا في مسائل قليلة اكثرها
تتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة
فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم
فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير

جسم

جسم وتنزيهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود
من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم
والروايح وجوزوا رؤية اعمى بقة اندلس واسناد الممكنات
كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا هي عين الذات
ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضا الى غير ذلك
من المسائل التي يشنع مخالفوهم عليهم كما شحنوا به كتبهم اجمع
الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق
جميع اهل الحل والعقد من الامة في عصر على حكم من احكام الدين
فان المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبه الى طائفة
اي ليس باتفاق جميع اهل الحل والعقد
مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين باحاديث
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتمييز اقسامها من الصحيح
والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات
اي تخليصها وتمييزها
وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم هو في الاصل
ما يعلم به الشيء كالخاتم ما يختم به فغلب على ما يعلم به الصانع
وهو ما سوى ذاته وصفاته حادث ولما كانت الفلاسفة
هذا تمهيد لقول المص

اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم
بمعنى انه كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم
عدمه على وجوده بالذات وحاصلوا بيان ذلك بمقدمات
فصلناها في حواشي شرح الجديد بالتجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم
كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان
العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزء من علته
التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف
مذهبهم وصرايحهم اردف ذلك بقوله كان بقدرة الله تعالى
بعد ان لم يكن اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر
فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا
الحكم هم الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم
العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها
الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها
ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها واما صورها النوعية
فقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب

ان
والشخصية فانهم كانوا يقولون ان لكل جسم مادة وصورة جسمية وصورة نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة في الافلاك
قوله قال

ان يكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها او
نقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث
الذاتي وقد رأيت كتابا لبعض المحدثين الفلاسفة الاسلامية
قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطا
طاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا
منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل
افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل
الحدوث الذاتي عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس
الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه
ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة
عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا بد من ان يكون
جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصلا في الازل اولا
فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا احدث
ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم

وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث

امر اخر فينتقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه

لا يحصل الامر الحادث الذي هو علة الحدوث معد الوجود اللاحق

لا يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شروط استحالته عندهم

الاجتماع في الوجود فلا يلزم الا ازليته جنس هذا المعد ويخ

ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا ينتظم الا بحركة سرمدية

فيلزم قدم المتحرك بهذه الحركة سواء كان جسما او غيره فهو

دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى

مادة قديمة قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب

عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع

ما لا بد منه في وجود ممكن ما حصل في الازل ويمنع لزوم كونه ممكنا

ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده

فيما لا يزال وانت تعلم انه مناقض لتحقق جميع ما لا بد منه في وجوده

في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان

مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في الوجود

الثاني

الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه

في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده

في الازل على لم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال

من الاوقات الاتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده

اما ان يكون متمما لعلة وجوده او لا وعلى الاول يلزم وجوده

في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر اخر

سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام

الى ذلك الامر لانا نقول القدرة مؤثرة على وفق الارادة وقد

تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه

فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا

ان اردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك

وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك

ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر اخر كما ان الفاعل المختار

اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول مثلا او القصر

يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل

قيل لا يذهب عليك انا نختار في الجواب الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود
الذي كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ويمنع استحالة تخلف المعلول عن تمام العلة التامة مطلقا انه
وانت خبير بان الترديد ... المستدل ان الفلك ... كان في وجوده ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا
ولذا امكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل او لا مع امتناعهم عن جواز
تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا

منه

المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل
ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به
ارادته سوا كان مقارنا لوجوده او متاخرا او قبيلا لان الازلى هو
الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان
فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه
فى الزمان كما لا يوصف بكونه فى المكان فلا شئ عنده فى الازل
وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلق به الارادة الازلية من
تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة
الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهى
وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس
بزمانى حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة
فى ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية فى وجود الممكن
وعلى تقدير ان يكون كافية يلزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها
مع لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول
يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم

الش

التسلسل وعلى الثانى يلزم قدم الممكن الذى تعلق به الارادة فقد
اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمى فلا يحتاج الى امر يخصصه
بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية وفى
التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان الاختصاص بكل صفة سوا كانت
وجودية او عدمية بوقت دون وقت يحتاج الى المخصص بالبديهة
واما التسلسل فى التعلقات بان يكون المخصص تعلق الارادة بذلك
الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى ذلك الوقت وهكذا حتى
يكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لا تنا[هى] ارادة ارادة وجوده
فى ذلك الوقت وارادة ارادة ارادة وجوده فى ذلك الوقت لا تتناهى ارادات
تلك الارادة هكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب
المبدأ او ينتهى من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن فح
يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية حتى ينتهى الى الاستعداد القريب الذى يلى
المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان
برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية

بين الحاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن
قلت وانت تعلم ان لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا
بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليه تعلقات
مرتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية
على المادة فليست الارادة ولا المريد طرفا في السلسلة كما ان ليست
المادة طرفا في السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر
الفساد وان صدر من بعض من يعتقد عليه الافاضل بالاعتقاد
والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض بما [illegible] في الحدوث
بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية
واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم بالكلية هو التسلسل
في الامور المرتبة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية
فهو في الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثل
هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة
وحركتها دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة
الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة

العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث

في

في صدور الحادث عن القديم وانت تعلم تحقيقا بانه يمكن
ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم
القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي
بان يكون فرد من افراد العالم لا بعينه على سبيل التعاقب موجودا
وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض
تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقال [illegible]
ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث من حيث
انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها
مستمرة فكيف يصدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض
الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فلابد
تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل و[illegible]
عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الآحاد
وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت
التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء
من الحركة فلابد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر

ولكن المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفه عنها فاذا تصور عدمه لا بد بعدم واحد من تلك العلل

واما عدم امر موجود واما بعض اجزائه امر موجود

موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام

الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة

المجتمعة المترتبة وعلى الثاني يكون ذلك العدم عدم جزء

من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود

شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي

هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون احد

القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما

غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة

المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة

المترتبة المجتمعة اما في حال وجوده السابق او حال عدمه

اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر

يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود

المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة

في حال عدمه وان كان بعدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا

بسبب

لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه

حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء

مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم

الترتب بين تلك الموانع في الوجود حتى يلزم التسلسل المستحيل

بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون

حدوثها ولو كان آنا كافيا في شيء ما هي مانعة عنه قلت تلك

الموانع متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل

المستحيل لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة

في الوجود فيجري فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب

الذات كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة

بها من الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة

من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم يجتمع في الوجود

نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الوجود

الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل

مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم

جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة

اي علة وجود كل مانع

الخامس
اجوبة دليلهم وكذا الوجه الاول
القديمة عند هذا القائل من وجوه
الغير المتناهية الحادثة في المادة
بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات
جريانه في الحوادث اليومية على النزول
ما كان بما غاية دليلهم وعلى

في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق
ذلك المانع موقوفا على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل
المستحيل في الاسباب وجوده الوجه الرابع ما عول عليه بعض
المتأخرين (اى المحقق) وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة
الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة
مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة
على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم
يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم هو ما لا يكون
مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد
ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد
مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها
لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها او هو ظاهر بضرورة
العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه
ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنة دائما مع بعض تلك

اى الحكم بكون المقارن مع واحد
منها غير سابق على كل واحد منها
بالزمان بل على بعضها من بديهة
الوهم لا من بديهة العقل كما نعلم
الجيب فان تقدم القديم على كل
فرد من افراد الحادث انما يستلزم
كون القديم متحققا في الزمان
السابق على كل واحد من افراد
الحادث بخصوصه وهذا العناني
كونه مقارنا دائما الفرد من افراده
لا بخصوصه وهو المسمى عندهم

الحوادث والمنافات بين دوام المقارنة مع بعض الافراد
والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة
العقل فان تقدم القديم على كل فرد من الحوادث انما يستلزم
كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد وان كان
مقارنا لفرد آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع
انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود
قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها
مع دوام المقارنة لفرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق
القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد
وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية
واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع
دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان
المنافات انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت
تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع

فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث
الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق
بان لا يكون شيء من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم
بعيد وقد صرح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود
الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد
من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور
قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان
مرادهم من قدم النوع ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا
بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي
ذلك اصلا ولعمري ما ذا يقول هذا القائل في القدم الذي [الورد خ]
لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من
او شهرين وبديهة العقل يحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير
المتناهي في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليلهم
ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق
يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المرتبة سواء كانت

مجتمعة

مجتمعة الوجود او لا وذلك لان حاصل برهان التضايف
اي كالنفوس الناطقة
انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم
ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف
الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافيان في الوجود ووجه
بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدء واخذنا
سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له
مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له
سابقية ومسبوقية فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات
فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية
بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات
بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان
التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن
فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر
لها فكل ما له مسبوقية له سابقية فلا يظهر الخلف وذلك
لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد سلسلة كالمعلول الاخير

وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقية لا يكون
معها مسبوقية حتى تكافي المسبوقية التي في المبدأ وكذا
اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون
بازائه سابقية كما وجد في المبدأ سابقية ليس معه مسبوقية
لتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء
السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري
في الامور المتعاقبة في الوجود كما في الامور المجتمعة في الوجود
ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر
سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن ان يكون
الابوات اكثر من البنوات سواء اجتمعا في الوجود الخارجي اولا
وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود
لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي
بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير
النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدأ
الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى

على

على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية
ويسوق الدليل الخ فان كان نحو توهم الشيء في الامور المتعاقبة
لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده
وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجود
هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف
لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع
السلسلة الموجودة الغير المتناهية وحاصله يجتمع الآحاد او يكون
السلسلة الغير المتناهية وحاصله يجتمع الآحاد او يكون
موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها
اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة
الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة
فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع
الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجود في جزء من تلك
الازمنة والوجود اعم من ان يكون في الآن او الزمان والوجود
في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او التعاقب بل

للوجود عند الفلاسفة فرد آخر منسوب الى الدهر فانهم يقولون
ان المبادي العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان
فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي
فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان
برهان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير
العدم او مساواة الجزء للكل وهذا ان المحذوران يجريان
في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله
مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر
لشيء من الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة
حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن مساواة جزئه لكله
فليتأمل واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع
والترتب وقد سبق انما حال الشرط الاول واما الشرط الثاني
فقد وجهوا الاشتراط بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن
للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق
بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة

فانه

قوله تعالى هو الاول والآخر ... وباعتباره سمي الابد ... كل منهما مقترن به فالازل ... هو آخر واحد الى المحيط بالازل والابد ولا مستقبل ولا قسمة يوجد بل ... ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ... يعني اجزاء الزمان ... محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد ... وقال بعض المشككين ان الدهر ...

دفع لما يقال ان جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة ... وجود السلسلة ... حاشية

او كان منفصلا وهو العدد او متصلا وهو الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان ... حاشية

قوله يأبى عن ... الكم ... النسبة ... بالتأمل ... الصحة ... حاشية

فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد
من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة
الاولى حتى تتوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكذا من الحصى فانه
يكفي في الاول تطبيق المبدأ على المبدأ وفي الثاني لا بد
من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك يعجز عنه العقل
في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم
بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق
الاجمالي فهو جار في غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل
واحد واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد آخر
اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع
وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب
ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء
واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمالي كاف هناك
دون الاجمالي في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك
بانه في السلسلة المترتبة ينتقل الزيادة الى الطرف اللاتناهي

فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان
الزيادة في الاوساط ولي هاهنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع
وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتيب
لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف
عليه اذا انقطع عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات
المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه
سلسلة المجموعات لا محالة يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع
آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي
بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت
قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير
النهاية فنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة
المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا
من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس
ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب
العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين

ولا

ولا من غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركبه منها
جميعا فيلزم ان يكون لها اجزاء مختلفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية
شئ واحد وهو محال واما ان يقال بنفي تركبه منها ولما بطل الاول
تعين الثاني قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد
صورة نوعية مغايرة لواحداته اما اذا كان محض الآحاد
فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر
متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة
مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب
ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات
وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد ومن البين ان واحدا
وواحدا يكون بجزء واحد وواحد وواحد ثم ان نفي تركب العدد
من الاعداد التي تحته لدينا في تركب معروض العدد من معروض
تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو
وخالد فان مجموع زيد وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية
مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض تلك الهيئة

جواب سؤال مقدر تقديره لو كان امتياز كل مرتبة من العدد من سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لجاز ان يكون الكم المتصل كذلك فاجاب بقوله ويكون هذا الخ فان الاجزاء المتداخلة في افراد الكم المتصل من غير متمايزة بالماهية احمد

الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا من المعروض
الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه وعلى ذلك يبتني ما اختاره
بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات
المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية
بان يصدر عن ا وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع
ا ب ج د حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة
وعلى هذا يبتني البرهان المشهور على اثبات الواجب
من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه
لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من آحاد السلسلة
يكون مستندا الى علة موجودة فيها واما المجموع فعلته
اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني
باطلان على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج
جميع الممكنات هو الواجب ولا قدح في هذا الدليل الا
بان يختار استناد المجموع الى الجزء على ما فصلناه في بعض
رسائلنا فعلم ان المتعدد الاول جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم

من انه ليس هناك الا الآحاد وهو فاسد مخالف لحكم العقل
فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى
متناهية والا انتقض البرهان به قلت لو كان علم الواجب
بالاشيا بصور منفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك
مم لجواز كون علم الله تعالى بسيطا واحدا كما ذهب اليه المحققون
فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق
ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وقد ذهب
بعضهم الى نفي علمه بالاشيا الغير المتناهية وتحقيق علم الله
تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله المقام فان قلت
معلومات الله تعالى غير متناهية سوا كان العلم المتعلق بها واحدا
او متعددا ويجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث
العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية
لان الحوادث لها مبدا والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ
اللاتناهي فانها ليست غير متناهية بالفعل وان كانت غير
لا تقف عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى

فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان يجب وجودها
في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود
الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان
من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
محال التجاؤا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت
وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق حادث وانت تعلم
بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل
فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى
عن ذلك وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي
ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق
في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو العقل البسيط
الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل
انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا والعقل الاجمالي للمبادي
هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولك ان تقول
العلم الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا

ولنا

وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقايد
الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء
ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشئ تطمئن به قلب
الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي يأباها الطبع
المستقيم اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب
الحكماء بل الائمة التي اوردوها ايضا شانهم ذلك بلا امتراء
ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك ارتكز في العقل
المشوب بالوهم ان هنا امتدادا غير متناه والعالم واقع
في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان
الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان هنا امتدادا زمانيا غير
متناه كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان هنا
امتدادا امكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد
المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم بانا نجزم
بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك
الا اذا كان له نهاية موجودة مم فانا نجزم في الامتداد المكاني

ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير
ان يكون ثمة امر موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز
في فطرة الوهم والبراهين تقتضي بامتناعهما واذا كان الزمان
متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق
المحدد شيء لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان
بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره
المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الزكي انقطع من نفسه
الركون الى المذاهب الباطلة في هذا المطلوب والله الموفق
اي المثل ، اي مسئلة حدوث العالم ،
لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء اي العدم الطاري
على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى
اي المتكلمون بعد اتفاقهم في القابلية ١٢
كل شيء هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار
واجزاء ابدان الانسان والله يعيدها بعد الاعدام ولا يرد
عليهم ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار الخلد ويلزم
على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلد بعد استقرار
اهل النار والجنة كل في مقرهم يوم الحساب قال الامام حجة

الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما قال
في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة
الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله
وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات
بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء
وان لم يخالفوا في حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله
وعلى ان النظر اي اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله
تعالى اي لتحصيل معرفته ففي ههنا تعليلية كما في قوله صلى الله عليه
وسلم عذبت امرأة في هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده
وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية
واما معرفة الله بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من
قال بامتناعه الحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية
والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال
ارسطو في عيون المسائل انه كما يعتري العين عند التحدق
في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك

يعتري العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة
تمنعه من اكتناهه تعالى وهو كما ترى كلام خطابي بل
شعري وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى
ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط
ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية والخارجية ممنوعة لانه
محتاجة الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذ
لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم البديهة
بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل
بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجريدها
عن الكدورات البشرية والعوايق الجسمانية والاحاديث
الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه السلام سبحانك
ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله ولا تفكروا
في ذات الله تعالى فانكم لن تقدروا قدره وقال الصديق
رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه
المرتضى كرم الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك

والبحث

والبحث عن سر ذات الله اشراك وواجب شرعا لقوله تعالى
فانظروا الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض
ولقوله صلى الله عليه وسلم حين نزلت ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب ويل لمن
لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه صلى الله
تعالى عليه وسلم اوعد تاركه في دليل معرفة الله تعالى ولا وعيد
الا على ترك الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر
المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفته تعالى ومقدمة
الواجب المطلق واجب وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح
العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة
بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة
بدون معرفة المعبود فمعرفته مقدمة الواجب المطلق فيكون
واجبا ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا فان قلت
قد ذهب بعض الائمة كابي حامد الغزالي والعلامة الرازي
في بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج

الى النظر قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص
فى محل المنع ولئن سلم فالنظر فى سائر صفاته من العلم والقدرة
والارادة وغيرها بكونه واجبا فانها ليست بديهية بلا ريبة
ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس
بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر
فى بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب
على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام
المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون
فى كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى
المنصوب للذب بمعنى المنع ويحرم على الاسلام اخلاء مسافة القصر
عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى
عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها العامة
والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل
وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم والتمييز
بينهم وبين غيرهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا فى ذلك

بالحوم

بالحوم حول الظلمة والسعاة الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم
والاختلاط فى سلك اعوانهم وخدامهم خذلهم الله تعالى
ودمرهم تدميرا واصلهم فى يباب الى جهنم وساءت مصيرا
فان قلت ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين
كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد للاحكام
الشرعية ولم ينقل عن احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر
والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم
انه فى هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته
قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار
والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده فى الله تعالى وصفاته وكانوا
يفيدونهم المعارف الالهية فى المحاورات والمواعظ والخطب
على ما يشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة صحبة
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب الزمان
بزمانه صلى الله تعالى عليه وسلم كانوا مستغنين عن ترتيب
المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذى ينطبق على القواعد

المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدليل الاجمالية بحيث لم يكن
الشبه والشكوك متطرقة الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل
انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق
تحصيل اليقين بوجوه شتى بحسب ما يقتضيه استعداداتهم قال
الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير أفسماء
استفهامية
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وقال
بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك عرفته بواردات
تعجز النفس عن عدم قبولها وقال الامام جعفر الصادق
على ابائه الكرام وعليه السلام عرفت الله بنقض العزايم وفسخ
الهمم وانت اذا تاملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال
بعلم الكلام انما هو من قبيل الفروض الكفاية وما هو فرض عين
انما هو تحصيل اليقين بما يجب يثلج به صدره وتطمئن نفسه
وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما
يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ هي ما
يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة

والاستاد ابو اسحق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه
اي المعرفة
وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي
ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية
واجزائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكروه
يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي
الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور
الامر الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة
اذ هي نفس تاكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار
في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار
يسمى قصدا والحق عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات
على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان في اول الواجبات
على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول
الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف فقيل الحق انه ان اريد
اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم

فهو المقصود قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبنى
على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب
المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم
وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء
بديهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون
التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نم استحالته بل
المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط
والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء ففيه
لا انه يستلزم تحقق وجوب الملزوم وهو الكل والمشروط
بدون وجوب اللازم اعني الشرط والجزء وهو مح بديهة وبه
اى بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق جري العادة من الله
تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما ان عندهم ان جميع الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب
المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر
عنه كحركة المفتاح الصادرة بسبب تحريك اليد وينا بله

المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر
فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة
الانفعال او الاضافة عند بعضهم فلعلهم ارادوا بالفعل
ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح
يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء
على ان فيضان الحوادث من المبداء الفياض عند الاستعداد
التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف وههنا مذهب
آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر
الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بديهة العقل
حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل
في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب
ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب
مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه
قادرا مختارا وقال الشريف قدس سره انما يصح اذا حذف قيد

الابتداء في اسناد الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض
اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقول
المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل
الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان
لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء
كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله
تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل
ان ينفك عنه قلت لحصول كلام الامام انه على هذا التقدير
يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر
بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر يكون ايضا حاصلا
بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر
بل لزوم بعض افعاله وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين
ان الاشعري لا ينكر ان بين بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض

مع

مع ان الكل مستندة عنده الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر احد
من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر
وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا وانما يكون
التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعقل ارادة الله تعالى
به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد
ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة
وقاعدة الاشعري تقتضي ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق
الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم
ان التحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى
وان الوسائط لفظا هر مذهب الاشعري ينفيه وقال الامام
في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع من استناد كل
الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه
اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري فلا جرم يكون
وجوده فايضا عن الباري من غير شرط ومنها ما لا يكفي
امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله لتكون الامور السابقة

مقرّبة للعلّة الفيّاضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم
بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدّت
للوجود استعدادا تامّا صدرت عن البارى تعالى وحدثت
عنه ولا تأثير للوسائط اصلا فى الايجاد بل فى الاعداد قلت
هذا هو ما ذكرناه من انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه
واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لا يخفى
والسمنية ينكرون افادة النظر للعلم اصلا قال فى شرح المواقف
هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحسّ قلت
لعلّهم يدّعون ظنّ التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا
وطريق العلم ينحصر عندهم فى الحسّ والمهندسون انكروا افادة
العلم فى الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان
هويته وهى غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض
مجرّد او مادّى وقد تعارضت فيه الادلّة والمناقضات
ولم يتقرر شىء منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انّهم
عاجزون عن معرفة هويتهم التى هى اقرب الاشياء اليهم فا

ظنّك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق
والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الخلاف
اى بذاته وصفاته وافعاله تعالى
لا تدلّ على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك
لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم
ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لو تمّ لدلّ
على عدم حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذهب الاسما
عيلية الى ان معرفة الله تعالى لا تحصل بدون المعلم الذى
وهم فرقة من الشيعة
هو الامام المعصوم عندهم مستدلّين بان الخلاف
فى معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك
وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة كالنحو والصرف
الى المعلّم فلأن يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت هذا
انما يدلّ على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف
لو كانت دليلا على عدم العلم لدلّ الاختلاف فى الاحتياج
الى المعلّم على عدم العلم به ولا حاجة الى المعلّم لانا نعلم بالضرورة
ردّا على الاسمعيلية
انّ من علم ان العالم محدث وكلّ محدث فله مؤثر علم ان العالم

له مؤثر سواء كان هناك معلم او لا وهم وان سلّموا حصول العلم
بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما
قيل ان العقايد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى
بصاحب الشرع معلّما وبالقرآن اماما وعلى ان للعالم صانعا
قديما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ العالم لتوسط مباحث النظر والتنبيه
القوى عليه بانه محدث وكل محدث له محدث بالضرورة فاما
ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى محدث قديم والاولان
باطلان فتعيّن الثالث واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر
الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا
فيكون حادثا لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم فيحتاج
الى محدث ولوجوب التأثير فى القديم فلا بد ان ينتهى الى الواجب
ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين
ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة
من محققى المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا
خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل

ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادى النظر امرا يشترك الجميع
فيه وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق والما تخصيص
فى الممكنات بالاضافة الى الماهية التى ينتزع منها كوجود زيد
ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية
مستندة الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره
وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى
المشترك البديهى فلا شك فى انه ليس عين الواجب تعالى
ولا عين شىء من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا
على تسمية بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد بما هو مبدأ
انتزاع هذا المفهوم البديهى وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته
وفى الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين
ايضا لما كانت الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ
لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين المذهبين قلت
القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة
العقل حاكمة بان الشىء ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع

الوجود فلو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها
على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل
او ينتهى الى وجود هو عينه على ان البديهة حاكمة بان الشئ
لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدءا لانتزاع ذلك
المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير
من الشبه فانتفى ذلك بالتامل الصادق لا خالق سواه جوهرا
كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو
خالق كل شئ فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين
فى الارشاد واتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على
ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة
بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد
وبين ما لا يتعلق به قال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض
بالضرورة فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش
وبين حركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة

السمعية التى ذكرناها والعقلية المذكورة فى الكتب المبسوطة
الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدرة بقدرة الله تعالى
اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه
بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى
كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهى خلق
الرب ووصف العبد وكسب له وليس كسبا له تعالى وقدرته
خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها
حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاد ابو اسحق على انها واقعة
بمجموع القدرتين على ان تتعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضى
ابو بكر ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى تتعلق
باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظ
انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة
والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان قدرة
العبد مدخلية فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة
او معصية وقال فى قواعد العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة

فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته حلهالى

جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان
وجود المقدور قلت هذا مبنى على ظ كلام الحكماء فان تحقيق
مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها كما سبق نقله من الشفاء وصرح
به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادى
بانهم نسبوا المعلولات التى هى فى المراتب الاخيرة الى المتوسط
اي كالعقل الفاعل
والمتوسط الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول
اي كالعقل الاول — اي المعلولات جميعا
ويجعل المراتب شروطا معدة للافاضة وهذه مؤاخذة تشبه
اي لافاضة الوجود على تلك المراتب
المؤاخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل
جلاله وان الوجود معلول له تعالى على الاطلاق فان تساهلوا
سواء كان في المرتبة الاخيرة او لا
في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اثبتوه وبنوا مسائلهم عليه وقال
بهمنيار في التحصيل فان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود
الا ما هو برئ من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ
الاول لا غير وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض
مركز والانسان هدف والافلاك قسى والحوادث سهام والله
الرامى فاين المرمى يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى

واما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة الى المتوسطات على سبيل الاستقلال بل كان بمعونة واشتراك وانما قال على كونهم مصرحين بكونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة اي الوجود هو الفاعل الذي لا يكون صفة بذاته وهو الكامل وذلك هو المبدأ الاول لا غير من الممكنات اذ كل موقوف على غيره في ذاته ووجوده حلهالى

كان تعريف الفلسفة قوله والله الرامى يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى وانتساب الشيء منها الى غيره حلهالى

اي بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التأثير وهو من الكسب فان القدرة صفة مؤثرة وفق الارادة سواء كانت مؤثرة او لا كسبية والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالى بان يكون الفعل في العبد من غير ان يكون للعبد هناك تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له حلهالى

فان كل عالم يعلم ذات الشيء لا يكون مؤثرا في كونه اثرا له حلهالى

بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح
فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة
والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار
فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير
بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم ان القدرة
تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق
الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعرى وسيأتى بسط الكلام
فيه ان شاء الله تعالى ولنا في مسألة خلق الافعال رسالة مفردة •
متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص نقل ابن
بتمه في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء
كافة قلت حتى ان بعض المحققين استدل على وحدة الواجب تعالى
بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا
لغيره والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له شريك
وانت تعلم انه كلام خطابى بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين
في العلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالما مريدا

فادرا متكلما وهكذا في سائر الصفات ولكنهم تخالفوا في كون
الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة
والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري
الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى
من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ
الانكشاف على ذاته ذاته بذاته كان عالما وكذا الحال في القدرة
والارادة وغيرها من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى
من ان يكون تلك الصفات زائدة عليه فانا مثلا نحتاج
في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو
تعالى لا يحتاج اليه بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل
محصول كلامهم نفي الصفات واثبات غاياتها ونتايجها واما
المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفلاسفة على نفي الغيرية
بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد
لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره وعلى الثاني

يلزم

يلزم احتياج الواجب في كونه عالما قادرا مثلا وبالجملة يلزم
الاحتياج في صفات كماله الى غيره فيكون ناقصا بالذات كاملا
بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة
وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما
بين في موضعه وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا
لشيء واحد معا وقد بين في موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل
يمنع احتياجها الى العلة فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث
وهي قديمة فلا تحتاج الى العلة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة
الاحتياج هو الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت ممكن
قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من
مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره
فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها قول متناقض
في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث
لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة
لم يكن علة الاحتياج هي الحدوث قيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نم

ای انت تعلم ان کون الصفات زائدة صادرة عنه تعالی ینساق الی القول بکونه تعالی فاعلا وموجبا لها اذ ایجادها
بالاختیار غیر متصور لاستلزامه توقف الشیء علی نفسه او التسلسل وذلک لان الافعال الاختیاریة تتوقف
علی العلم والقدرة والارادة علی ما تقرر من کونها مبادئ لها

انه لا یجوز کون علتها غیر الواجب تعالی اذ الدلیل انما قام علی وجود
موجود مستغن فی وجوده عن غیره واما استغناؤه فی صفاته
عن غیره فلم تقم علیه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق
علیه العقلاء کما سبق نقله بل مخالف للفطرة السلیمة ولو سلمنا کون
علتها الواجب فلا نسلم کونه واحدا حقیقیا لاتصافه بسلوب
واضافات متکثرة ولو سلمنا کونه واحدا حقیقیا فلا نسلم ان الواحد
هذا ایضا من جانب المتکلمین
الحقیقی لا یصدر عنه الا الواحد وانه لا یکون فاعلا وقابلا
لشیء واحد والادلة التی ذکرتموها علی ذلک مدخولة کما ان کل
اعنی ان الواحد الحقیقی لا یصدر عنه الا الواحد
فی موضعه وانت تعلم بان هذا ینساق الی القول بکونه تعالی
فاعلا وموجبا لتلک الصفات اذ ایجادها بالاختیار غیر
منصور ولا محذور فیه من حیث کونه تخصیصا للقاعدة
ای کونه تعالی فاعلا موجبا لتلک الصفات
العقلیة کما توهم لان القاعدة لا یشملها ولو سلم فالعقل یخصص
القاعدة کما خصص الحکم بزیادة الوجود والتشخص وسائر
ای بما عدا الصفات باقی
الصفات الکمالیة علی المهیات الا الواجب جسمانیتها عند الحکماء
والمص هنا وان لم یصرح بزیادة صفاته لکنه اشار الیه بقوله

متصف بجمیع صفات الکمال لا یراد به نفی العینیة بناء علی ما قیل
من ان مذهب الحکماء نفی الصفات واثبات غایاتها استدل
القائلون بالغیریة بان النصوص وردت بکونه تعالی عالما
وحیا وقادرا ونحوها وکون الشیء عالما معلل بقیام العلم به
فی الشاهد فکذا فی الغائب وقس علیه سائر الصفات
کالانسان ... کالباری تعالی
وایضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهکذا
وضعفه ظ فان قیاس الغائب علی الشاهد قیاس فقهی مع الفارق
ای ضعف هذا الاستدلال
الا تری ان القدرة فی الشاهد قد تزول وقد تزید او تنقص
فیه ولیست مؤثرة عند الاشعری واتباعه فیه وفی الغائب
بخلاف ذلک کله ولیس معنی العالم من قام به العلم وان اوهم
کلام اهل العربیة ذلک بل معناه ما یعبر عنه بالفارسیة بدانا
ومرادفاته فی اللغات الاخر وهو اعم من ان یقوم به العلم اولا
واستدل القائلون بانها لا هو ولا غیره بان نفی العینیة بدیهی
فلا یحتاج الی الدلیل واما علی نفی الغیریة فان الشرع والعرف
واللغة تشهد بان الصفة والموصوف لیسا بغیرین وکذا

الكلّ والجزء فانّ قولك ليس فى الدار غير زيد وليس فيها غير
عشرة رجال صحيح مع انّ فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد الرّجال
وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه
والّا لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار غيره ولا قائل
به وقد عرف الاشعرى الغيرين بانّهما موجودان يصحّ عدم احدهما
مع وجود الآخر واعترض عليه بانّا اذا فرضنا جسمين قديمين
كانا متغايرين بالضرورة مع انّه لا يجوز عدم احدهما مع وجود
الآخر ولذلك غيّر بعضهم التعريف الى انّهما موجودان جاز
انفكاكهما فى حيّز او عدم قلت النقض غير وارد لانّ الجسمين
المذكورين ليسا موجودين عند المتكلّمين اذ لا قديم عندهم
سوى الله تعالى وصفاته فيكفى فى دفع هذا النقض المنع اذ الناقض
مستدلّ فلا بدّ له من اثبات مادّة النقض ولا يكفيه الفرض
فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزّلنا عن هذا المقام فيمكن
ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لانّ ما قيل
من انّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلّم اذ يجوز ان يكون

وجود القديم متوقّفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفى
القديم ولئن تنزّلنا عن هذا المقام ايضا فالمراد انّه يجوز عدم
احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم
الانفكاك وحاصله نفى اللزوم وفى المادّة المفروضة ليس
امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل
لقدمهما فلا ينتقض به ولا شبهة فى انّ هذا المعنى هو المراد
من التعريف فانّ علاقة اللزوم عندهم هى التى تنافى الغيريّة
لقرب احدهما من الآخر لا مجرّد مصاحبتهما دائما واورد
على هذا التعريف المختار انّه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين
انتقض بالبارى تعالى والعالم لامتناع عدم البارى وبالعرض
مع المحلّ بل بالعلّة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض
والمعلول بدون المحلّ والعلّة وان اريد من جانب واحد فوجود
الجزء بدون الكلّ ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم
ان يكون الجزء والكلّ والصفة والموصوف متغايرين واجيب عنه
بانّ المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو فى التعقّل لانّ تعقّل

وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفة
بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاد قدس سره
في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم
او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز
ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم
كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره
وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز
تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا وغير
مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا
القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز
العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود
العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم
التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف
والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان
اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر لخرج الجزء والكل

والصفة

والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل
جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويمكن ان يكون
مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور
ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء
والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء
ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل
للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة
وعدوا ذلك من جهالاته لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون
بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري
فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم
على ذلك وقال الامام الرازي هذا الاصطلاح من الشيخ مبني
على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة
بذات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفي
لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه

لا دخل له في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر
الحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل
العالم والقادر لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري
يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد
القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو
ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كان الواجب تعالى صفات موجودة
فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى وخلوه عنها
في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت
باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير
النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا
انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض آخر واثبات
ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة
زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق
بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي
ان

ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك
الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما يتراءى له ما كان
غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى بأسا في اعتقاد
احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما سمعا
فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر
في بدايع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقايق
حكم تدل على كمال الحكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
ولا يرد عليه ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة
كما نشاهد في بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تعالى
على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك
الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها
قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا
ونظايره من الآيات والاحاديث كثيرة بجميع المعلومات ذاته

تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة
الافعال المتقنة عليه واما علمه تعالى بذاته فلان كل من يعلم شيا يعلم
ذاته فانه يعلم انه هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد
صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة السليمة هذا هو النهج
الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول
فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه
الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها وقد كثر تشنيع
الطوايف عليهم فى ذلك حتى العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار
لهم قال فى شرح الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة
الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها فى الظاهر وذلك
لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن
ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئى المتغير
من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه
لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب لذاته محلا للتغير
تخصيص لذلك الحكم الكلى بامر آخر يعارضه فى بعض الصور وهذا

دأب الفقهاء ومما يجرى مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان
يؤخذ بيان هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجرى مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه يعلم الاشياء
كلها بنحو التعقل لا بطريق التخييل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة لكن
علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض
الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشيا معلومة له
تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخييل يدركه هو
تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لا فى المدرك
فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما
المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا
بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك لكان كفرا ومن
كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين

كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من
ان التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل
فى قوام الشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وح فالتشخص
تشخص لا نوع له وهو مادى فلا يمكن ادراكه الا بالالات الجسمانية
وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه
مسمى بالتشخص بل امتاز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض
الخارجية بحسب النظر الجلى واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه
بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك
الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة هى
عنوان التشخص وعلامته التى بها امتاز عندنا ولذلك تختلف
تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند
بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض
اخرى والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية
فانها جواهر واعراض داخلة فى احدى المقولات فاذا
ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت

بالالات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك
جزئية فليست الكلية والجزئية باعتبار انتفاء الجزئى شيأ
داخلا فى قوامه ليس ذلك فى الكلى بل هما نحوان من الادراك
يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم
فيه سواء كان صوابا او خطاء فان ما ينفونه هو الادراك
الشبيه بالتخيل وهو فى الحقيقة نقص على ما فصلوه فى موضعه
فكما ان كثيرا من الصفات كمال فى حقنا وهى فى حقه تعالى
نقص كذلك مثل هذه الادراكات فى حقه تعالى نقص ولا يتعلق
بذلك النفى تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن ينفى الرجوع السمع
والبصر الى العلم كالاشعرى وفلاسفة الاسلام والتكفير الذى
صرح به الغزالى وغيره انما يتعلق بمن ينفى علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الذى يفضى الى نفى علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا
فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف
فعله على التصور الجزئى حيث قال فى الاشارات الرأى الكلى
لا ينبعث عنه الشوق الجزئى وبينه الشراح بان نسبة الكلى الى جميع

جزئيات سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة
جسمانية هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم
نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة
لان مذهبهم على ما قررت هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل
شيء فلابد ان تعقل الاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم
بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال
يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات
ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه صح ان يصير
مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد فيكون هذا الفرد المركب
لا مثل له من نوعه على انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه
في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلي عندهم له معنيان
الاول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة والثاني
ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبني على المعنى الاول
مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني
ولكن بقي انه يمكن في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر

قال في حاشية التجريد وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المع عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر على الحركة الجزئية

في فرد فلا يثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب
مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب
البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات
عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة
غير قائمة بشيء وهي التي اشتهر بالمثل الافلاطونية والبعض
الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن
قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة من غير
ان يتكثر بها في جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته
تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون
(هذا صريح في عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى)
عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته مبدأ
لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات وغيره
يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضع فانه قال
كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي هو بها

هو هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما
من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل
كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف
الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او
بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما
يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن ان
كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل
ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك
الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط
في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر
غير الحلول فيك حصل التعقل ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها

من

من غير احتياج الى صورة مستفادة مستأنفة تحل في ذات
الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول
الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه
في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه
مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام اقناعي
من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير ذلك الصادر بعينه
وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يكفي بيانه بل ولا بالتأنيس
فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته
والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها

وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره
مستلزما لحضوره للادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها
من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور
حتى يقال اذا تعقل النفس صورة بنفسها مع انها صادرة
عنها بمشاركة غيرها فالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور
ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره بل تعقل الصورة
بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول
الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس عالمة
ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون
الاحتياج الى الصورة لكان مقربا لهذا المدعى وليس الامر
كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة
لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله ولا تظن
ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك
تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز
ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او

وصفاته الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك
بوجه اخر غير الحلول فيكف حصل التعقل غير ظ بل يكاد
يكون مصادرة الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء
للفاعل في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
للقابل ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر
الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل آكد واوثق
فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر ان الحصول
على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو
من الحصول اعني الحصول للقابل في بعض الموجودات ان كان
اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان
شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف
بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول
للقابل لا يستلزم الاتصاف به وان اراد حصوله للفاعل
في كونه علما ليس دون حصوله للقابل في ذلك فممنوع
السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله

لذاته شيا واحدا فى الوجود من غير تغاير فما حكم بكون المعلول فى
ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيا واحدا انحكم
بحث اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التى لا تزيد
عليها فى الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود كما
تقرر فى موضعه فالعلل متحدة فى الوجود والمعلولات متباينة
فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية
والجزئية بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية وتعقل الواجب
تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضى الى كون علم الواجب
بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة
فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر الغير
الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد
عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية ترتسم
صورها فى تلك الآلات وليست تلك الآلات بل نفس
تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته فلا يجرى فيها المقدمة
التى مهدها المحقق هذا المطلب الثامن انه اذا كان وجود

المعلول

المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب له
ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة
والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها
بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن لا يكون صدور
المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذى يثبتونه وهو انه
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء
علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضى الى شناعة
عظيمة بل محض الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات
عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة
بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى
فى علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشئ المحض خ بديهة وما
يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق
حادث لا يسمن ولا يغنى من جوع اذ العلم ما لم يتعلق
بالشئ لا يصير ذلك الشئ معلوما فهو يفضى الى نفى كونه تعالى
عالما بالحوادث فى الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت

المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بالعلم البسيط الاجمالى
جميع الاشيا وذلك العلم مبدأ الوجود التفاصيل فيما فان قلت
فى الخارج كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ لحصول التفاصيل
فينا فان قلت هذا الوجود العلمى للممكنات صادر عن الواجب
تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم
فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا فى علم الله تعالى
وننقل الكلام الى الوجود السابق فيتسلسل الوجودات
او ينتهى الى وجود واجب وكلاهما محالان قلت قد سبق
ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما
ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود
الحوادث فى علمه فان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره
بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علم به ولا يخفى
عليك انه لا يمكن مثل ذلك فى المعلول الاول على التقدير
الذى قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجود
ان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والآخر

خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد
هو الخارجى وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود
الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار
انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف ابى تنفيه
الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له
حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما
هو بعينه اعتبار وجوده الخارجى فانه بحسب هذا الوجود
علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن وجود مجرد وليس له وجود
آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هى بعينها
الصورة الخارجية فى العلم الحضورى واعلم ان ما ذكرناه
جار على سياق مذهب المتكلمين اذ يكون علمه تعالى عين ذاته
ويكون الممكنات كلها موجودة فى علم الله تعالى على سبيل الاجمال
ان يكون العلم واحدا او المعلوم متعددا او هو علم بالفعل
بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهم بعض المتأخرين
من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها

اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة
القريبة فانه لو فرض ان الامر فى المثال المذكور كذلك فليس
الحال فى الممثل له كذلك والغرض فى المثال التقريب وتوضيح
وهو العلم الاجمالي حاشيه
وقد تحقق ذلك فى الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء
القائلين بان علمه عين ذاته فبقى ان تلك الممكنات الموجودة
فى علم الله تعالى اهى قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط
فى الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين احتمالات وقال انه
لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ان اى الاحتمالات هو الحق
وقد تيسر لنا فى تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا
ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان يتيسر لنا بتوفيق الله تعالى
فان قلت على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين يأتى الترديد
المذكور فان الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اما قائمة
بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا بأس بقيام
الممكنات بحسب الوجود العلمى بذاته تعالى فان الممكنات
بحسب هذا الوجود هو العلم وهى فى هذا الوجود متحدة

اى على الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اى على صورها الحاصلة على علمه حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات فى علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة فى شعور الشاعر وهذه صور غير موجودة فى الخارج حاصلة فى علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها حاشيه

ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين
من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات
حاصلة فى العقل وليست قائمة به وقد حققنا فى هذا الحل ما
ذكرناه فى بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم
بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح
فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب
ای كما اجری علی مذهب المتكلمين منه
الحكماء ايضا لم يبعد وح يكون الممكنات موجودة فى علم الله
الذى هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يكون من المثل
الافلاطونية على ذلك والدليل الذى ذكر فى نفيها انما يتوجه
ذكره شارح المواقف
اذا قيل بوجودها فى الخارج كما لا يخفى على من له دراية وهذا
من جانب المتكلمين منه
اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطو فى علمه بذاته لان ذاته
على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن تعالى
ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب
الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير
ان يؤدى الى الكثرة فى ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا فى ضمن
اجمالا

علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما

والالم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه وذلك لان كون العلم

بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته

مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذ المعقول من العلم

بالكل دفعة واحدة وبحل الى العلوم بالاجزاء وينفصل اليها

وليس المعلولات مما تحل اليها العلة فذلك يفضي الى ان يكون

العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف

الاخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول

كما هو المشهور ويتخلف في سائر المتضايفات قلت ولو سلم انه كذلك

فلا نم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمط هنا ذلك لانا

نريد ان نحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى الكثرة في صفاته

وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم

لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة

الواجب بغيره منطو في علمه تعالى بذاته وما بينوا كيفية الانطوا

الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي

عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ

لها فيقتضي علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة

لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور

احد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر ولو فرض بينهما

اي نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال

الا مكنى

ان من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع

جميع احواله فيقتضي علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا

ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه

الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد

ان يكون للمعلول وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية

بعينها الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه

وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية على صورته

العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجأوا الى ما ذكرنا بناء

من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها

اي بصورها مثلا

علما لله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية

وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب لانها

من العلم الاجمالي اعوان يكون العلم

بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار
وجودها الخارجى منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة
بالعلم الذى يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه
وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما رأينا ذكره فى هذا المقام
ولنا فى تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام
وسنأتى به فى رسالة مفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام فان قلت
علم الواجب حضورى وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة
بين الشئ ونفسه والتغاير الاعتبارى يستلزم ان لا يكون
ذات الواجب تعالى من حيث هى من غير اعتبار قيد زائد عالما
بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى او يكون
من حيث هى عالما بذاته مع قيد والتفسير بعدم الغيبة
لا يجدى نفعا لانه اضافية قلت عدم الغيبة نفى للنسبة
ونفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعى
المغايرة وايضا لا محذور فى ان يكون الذات مع اعتبار قيد
عالما بالذات من حيث هى لان الذات مع القيد متحد فى الوجود

مع

مع الذات من حيث هى قادر على جميع الممكنات باتفاق
المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة
عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى
بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية
الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق
الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما
ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى
الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينه كلما قرب
ابرة من عينه بقصد الغمض فيها من غير تخلف مع انه انما يغمضها
بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر
الترك لا ينافى الاختيار فاذن يكون علمه عين
ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضى للقدرة
هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته
فى البعض ثبت فى الكل لان الامكان مشترك بين الممكنات

فلا بد للمتكلم على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب
وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان
العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص
ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل
الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف
ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت
كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب
نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى
في صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف
على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله خارق
للعادة وقد صدر عنه حالة دعوى النبوة واذا خالف الفاعل
المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه بان يخالف عادته
دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات
كونه فعلا له وكونه فعلا له يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل
لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه

المعتزلة واحتمال وجوده في نفس الامر لا يجدي نفعا فلا يتم
ما قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب
التي لا يتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية
فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير
وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثال مريد
لجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع فان نسبة الضدين الى
القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن
ان يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء
اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله
وبعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما على الآخر ويعينه
له دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة
وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا
لو احتاجت الى ارادة اخرى لتسلسل وهي شاملة لجميع الممكنات
والكائنات لانه تعالى موجود لكل ما يوجد من الممكنات والكائنات

لكما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا

لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة

لان الاختيار يتوقف على الارادة

الكائنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا

لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور

والمعاصي غير مامور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة

مدلول الامر او لازمة له الثاني ان لو كانت مرادة لوجب

الرضا به لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر

اي رضاء العبد بكل واحد منها

كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره

ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى

مطلقا سواء كان خيرا او شرا

لا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول

ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان

لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته

من الوعيد بمعنى التخويف

للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره

بعصيان العبد له بحضور السلطان لكان يامر العبد ولا يريد

منه الاتيان بالمامور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه

فيجوز ان يكون المعاصي مرادة ولا يومر بها

ان الامر على سبيل الاختيار دون الطلب لان الطلب
ميل نفساني الى ما كان فيه نفع او دفع ضرر والارادة
هي هذا المعنى بعيد تحصيل المراد من القوة الى الفعل
فمعنى الارادة اخص ومعنى الطلب اعم فكل مراد
مطلوب وليس كل مطلوب مرادا

منهاج
اصول

يعني ان قبح الاشياء ككون خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فان خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه اي مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلون باعتبار الشارع وهو الله تعالى اذ لا يجب عليه فعل شيء من الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانعكس حالهما

عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء

لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق

بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل

اي الفاعل الظاهري وهو العبد

فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن

اي اتصاف العبد

مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين

اي عن تضمن خلق المعاصي مصالح

عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق

بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة

تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم منه ان يكون

العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة

امره عاصيا ولو خالفه ولم يات بالمامور به يكون مطيعا لانه

خبر يكون

اتى بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة

وهذا امر بعيد آخر لكون الطاعة

الحال لم يتم للسيد عذره في صورة المخالفة ويمكن ان يقال

الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المامور به وهو يعم

اي يكون الله تعالى الكائنات بقوله كن

سائر الكائنات وامر تشريعي تدويني وعليه مدار الثواب

والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضاء

بحث الكلام

يترتب عليه دون الاول واذا خالف الثاني متكلم لاجماع
الانبياء عليهم السلام على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام
في الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة
في صرفها عن الظواهر وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام
انشاء الله تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة
العلم والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهي
عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما في سائر الصفات
الكمالية سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان
عندنا كسائر الصفات لظواهر الايات والاحاديث وليسا
راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقوله الفلاسفة
قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما امنا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا وهو منزه عن جميع صفات
النقص كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك فلا شبه له اي
لا يشبهه شيء في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة

وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث
وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا
الحال في سائر الصفات ولا ند له ولا مثل له قيل الند هو المساوي
اي المخالف في القوة والمثل هو المساوي في القوة وقيل المثل هو
المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان
وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له مهية كلية فلا يشاركه
غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل ممتازا
عن الآخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم
المهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم المهية
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك له
لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحسب وجوب الوجود او بحسب
المعبودية والاول قد مر الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل
عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه
الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة

لا تكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة
كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث فلامتناع كون
الواجب معلولا للغير فتأمل والثاني قد اشير اليه في الآية وقد
قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال
ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل
مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول
فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه
خالق هف واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين
واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه
امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل
اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او ما الغالب فيه
الخير واما لان ذاتيهما يقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخ اما ان يكون
قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما
كاف او احدهما كاف فقط فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين
التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن

لهما

لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر
خالقا فلا يكون الها أفمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم
العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال واما اذا كان
كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن يتفقا على الايجاد
بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة
بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما
لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز
لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد
منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم
المحذور الثاني والملازمتان بينتان لا تقبلان المنع وما
اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه
الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل
قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر حتى يستقل الخشبة بمجموع الميلين
وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي
مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة ولا يتصور

الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح

الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولي التوفيق والثالث

وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا

فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء

عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد

ونهوا عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون

ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولا ظهير له اى لا معين له

ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول

الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز

لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني

فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا

الى حلوله تعالى في عيسى عليه السلام قال في المواقف ان النصارى

اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل

منهما اما في بدن المسيح او نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك

فاما ان يقولوا انه اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا

ولكن

ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما

كما سمى ابرهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير

وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سأل

عن عيسى على نبينا وعليه السلام انك تقول قال ابي كذا

أمرني بكذا ارنا اباك فقال عيسى عليه السلام من رأني

فقد رأى ابي واني وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل

نفسي بل من قبل ابي الذي هو الذي يعمل هذه الاعمال

التي اعمل آمن وصدق وباني وابي فعلى فرض صحته وعدم التحريف

يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه

بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادي بالآباء وانت

تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية ويردها

العلماء بالتأويل الى ما علم من الدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا

القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي واولاده رضي الله

عنهم وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية

كجبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله

في صورة بعض الكاملين كمليٍّ او لادم والائمة المعصومين
رضي الله عنهم اجمعين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول
فان جبريل عليه السلام لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر
بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه
الحقيقي ولا يتوهم بذا انه حادث قيل لان ما يتوهم به لا بد
ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه
في الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك
وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقص في وجودها
وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا
لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل
الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا
اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت انت خبير بفساد ذلك
كيف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال كما سلفناه في ابطال الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التطبيق وغيره فيها

هذا

هذا والمراد بالحادث ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات
الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كما التيقن
زيد وعدم مخالقيه وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغيرها
اضيف اليه لا بتغير في ذاته كما اذا انقلب شيء عن يمينك
الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي
يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها الا بثبات هذا
الدليل جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه وهو
امتناع تجددها في ذاته تعالى عنه لانا نقول لا نم جريان الدليل
فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقيته زيد ليس من صفات
الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو
عنها في الازل كمال يظهر به استيثاره تعالى بالقدم الزماني
كما انه ثبت بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم
في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس
عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان
يستلزم امكان الازلية فهو ليس بشيء كما بسطناه في بعض

نعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها
عنه تعالى فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع
الخلو عنها ولا يتخذ بغيره يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول
ان يصير شئ بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه
شئ وهذا مح مطلقا سواء كان في الواجب تعالى او في غيره لان
المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان
فلا اتحاد وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل فناء
واحد وبقاء آخر والثاني ان ينضم اليه شئ فيحصل منهما حقيقة
واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب
طينا والثالث ان يصير الشئ شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره
او عرضه كما يقال صار الماء هواء او صار الابيض اسود والكل
في حقه تعالى مح اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما
ان لم يكن حالا في الآخر فلا اتحاد وامتنع ان يتحقق منهما حقيقة
واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخ
من ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول مح لاستغناء

الواجب وهو مستغن عن المحل لان الاحتياج ينافي الوجوب
فلا يكون الحال صورة بل عرضا فيكون الحال عرضا فلا يحصل
منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة
واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع
الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي محلها
صور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء
المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نسلم انه
لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون
نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام
مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير
المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث
فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى مح لما مر من عدم
التبدل في صفاته الحقيقية ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن
المستغني عن المحل او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان
والتحيز ولا عرض لان العرض يحتاج الى المحل المتقوم له والواجب

مستغنٍ عن غيره ولا بجسم لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء
فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لانهما من خواص
الاجسام والجسمانيات ولا يشار اليه بهنا او هناك ولا يصح
عليه الحركة والانتقال لما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم
حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال
بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار
بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من
قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط
الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا
من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويأط
العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل
على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذٍ للعرش
غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير
متناهية ولم ينفك هذا القائل عن جعل غير المتناهي
محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو

جسم

جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه
ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع
خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون
بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون
المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون
ولابن تيمية ابي العباس احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة
ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه
انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او
يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين
الى التعطيل هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية
كما يشهد به من تتبع تصانيفه وحصّل كلام بعضهم في بعض
المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما
خص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها
في الدعاء فلا يخفى انه ليس في هذا القدر طائلة اصلا لكن
بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول

وانكون الفوق قبلة الدعاء بل فال قبلة الدعاء هو نفسه
كما ان نفس الكعبة قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله
تعالى حقيقة من غير تجوز ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص
والنقص عليه تعالى مح وانت تعلم انه بعد قيام البرهان
على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل
لا حاجة الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف
في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك
كما هو مذهب الاشاعرة
زعما منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل
وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء
كان في الماضي او في المستقبل ومن ثمه كذب الله تعالى المنافقين
اى لاجل ان الكذب هو الخبر الغير المطابق
فقال تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا
من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا
ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه
اى فيما يقولون لاخوانهم
في دفعه ان ايات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الايات
الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه

تعالى فتكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن
ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار
فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم الصبي
تنظير
يناوم الاسد انه لانشاء التعجب وفي قوله تعالى رب انى وضعتها
حكاية عن امرأة عمران
انثى لانشاء التحزن وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة بعين
اى التحسر من مريم من انها لم تلد ذكرا ليكون محررا في خدمته
رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم
في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام
وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في النشأة الدنيا انما
يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي
بناء على مذهب الرياضيين
حق الله تعالى في الاخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك
الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا
في هذه النشأة كونه شرطا في النشأة الاخرة اذ لا شك في قدرة
الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يمكن من ادراك ذاته من دون تلك
الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري
وانباعه تلك الشرائط كاسباب عادية فيجوز الابصار بدونها

في هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقة اندلس وكل
موجود يمكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والروايح
والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل
فقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني
انظر اليك قال لن تراني الخ ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني الخ وجه الاستدلال به امران الاول
ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها
لان العاقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال
ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة
فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض
من النبوة هداية الخلق الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة
ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم
والثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه
والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع
المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير

الممكنة

الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرها والجواهر كالطول والعرض في الجسم
فلا بد من علة مشتركة بينهما بل من امر مشترك بينهما يكون
هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث
او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية
بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات
فيجوز رؤيته تعالى عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود
ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه
لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واوله
صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان
احديهما الوجود والاخرى الماهية والاتحاد بينهما بحسب التحقق
لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود
وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك
الوجود لكنه اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين
بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة

اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
والنظر يكون في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقوله
تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه
نظر وتأمل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال
نظرت في الكتاب او في ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة
والتعطف ح يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اي رأف
به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل ح بالى والنظر في الاية
مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار ولان الاية
وردت ببشرى المؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق
الاية واما السنة فكقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما
ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث
المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الاية
محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار لان الادراك المنسوب
الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لا يرى وما كان

سلبه

سلبه مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه
والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة
بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون
اي لملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية
المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثاني
ان هذه القضية رفع للايجاب الكلي ولا اقل من احتمال الاية لهذا
المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورود السلب فتكون سالبة جزئية
ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الاية عامة
في الاشخاص فلا نسلم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن
نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا ... ما قيل من التمدح ليس فيه
دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه
تمدح وانما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته
ولان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد
كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في الدار الاخرة وقوله تعالى لموسى
عليه السلام لن تراني ليس لن فيه للتأبيد بل للتأكيد ولهذا يقيد

بابدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن
يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم انما الخ بابدا مع انهم يتمنون الموت
في الآخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
هذه العبارة مأثورة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه
دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس
النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله تعالى فكل كائن مراد
وما ليس بكائن ليس بمراد فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته
لما مر مرارا وهذا كالمستغني عنه اذ علم سابقا فانه قد مر انه
تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف
على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى
يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره
وقوعها وان كانت مندوبا يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت
مكروها فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما
ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضى لقوله تعالى

ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قد مر غني لا يحتاج الى شيء
في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو
الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ولا يجب عليه شيء
لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض
المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قال بعض آخر او عما قدر الله
تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره
بعض الصوفية والمتكلمين كما تشعر به ظواهر الآيات والاحاديث
مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله عليه الصلوة والسلام
حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول
باطل لانه تعالى هو المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء
فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود
في كل فعال وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن
الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته والمصلحة فيه على التمام
نهاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم
يسألون وكذا الثالث لانا نقول بامتناع صدور خلافه عنه

تعالى فهو بناء على ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به

فان معنى الوجوب اذن يكون محصله ان الله تعالى لا يتركه على طريق

جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق

الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب العبد

الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة

الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف

يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض

الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف

فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه

وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا

لم يفعل الداعي ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه

فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو

بط وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة

وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم

من ذلك والاصح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين

والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين

فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير

ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال

الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا

او يسلب عنه عقلا بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه

وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون ابقاء ابليس

طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب

مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص

لا بالنسبة الى الكل من حيث هو الكل كما ذهب اليه الفلاسفة

في نظام العالم ولذلك سئل الاشعري استاده ابا علي الجبائي

عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية

والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب

الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري ان قال الثالث يا رب

هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن فاجابه الجبائي

بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار فال

الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصى
فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري
مذهبه واشتغل بتتبع اثار السلف الصالح ونشر مذهبهم
وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن تلك القواعد
انه يجب على الله تعالى العوض على الآلام واستدلوا عليه بان تركه
قبيح لانه ظلم والظلم قبيح فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعري
بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل
لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه ولا يجب الثواب عليه
في الطاعة والعقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم
اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه
العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب
فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان
على الله تعالى واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه
الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه
يلزم جوازهما وهو مح لان المكان الخ واجاب عنه بان

المستحيلة مح كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله
تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه تعالى مح فلا يكون من الممكنات
ولا يشمله القدرة كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه
كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل
الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان
بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب
انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب
والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف
لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه
كما ان ايجاد المح في حق الله تعالى ليس لانه حرام عليه تعالى
بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم
ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى
وممن صرح به الواحدي في التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة
النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال

والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان
لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني
حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى
الساجي وابو حفص السلمي وابو يعلى الموصلي قالوا حدثنا
هدبة بن خالد حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا ابن ثابت
البناني عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجز له ومن
اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله
بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن
عبيد الى ابي عمرو بن العلاء قال يا ابا عمرو ايخلف الله ما وعده
قال لا قال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا ايخلف
الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان
ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا يعد عيبا ولا خلفا ان تعد
شرا ثم لا تفعله بل يرى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد

خيرا

خيرا ثم لا تفعله قال فاوجدني هذا في كلام العرب قال نعم
اما سمعت قول الشاعر واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف
ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام
ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي
اذا اوعد السراء انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه
ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال
الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم
انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله
تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا
فاعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ لانه حقه واولاهما
العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه وقال المحققين
على خلافه لكنه هو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل
القول لدي وما انا بظلام للعبيد قلت ان حمل آيات الوعيد
على انشاء التهديد فلا خلف لانه ليس خبرا يحسب المعنى
وان حملت على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص

المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة ولا خلف
على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبدل القول واما اذا لم يقل
باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبدل والكذب
اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه
بالفعل وفي الاية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم
خالدا فيها بل ان اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه
ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه
من الطاعات انما هو بخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه
فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه
لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء ولا قبح
منه اجمع الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة
ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبح لان الحسن والقبح العقليين
منتفيان او الشرعيين لا تعلق لهما بافعاله تعالى ولا ينسب
فيما يفعل او يحكم الى الجور وظلم لما تقرر ونفي الظلم قد يقال
على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى لا يصح في حقه تعالى لان الكل

ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه
والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين
فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة
اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا انما علم انه لا قبح منه والجور
والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليهما يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر الباعث للفاعل
على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا
وذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله
تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله
معللا بالغرض وايضا كل من يفعله لغرض فوجود ذلك الغرض
بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه
مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان يكون
الاولوية راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال بالغير
ورد بانه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره
متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثا له بديهة وان كان

حصوله او حلة لزم المحذور المذكور وما شاهد من ان الشخص
قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه
انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة
اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة
او لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن
اليه للترحم والعطوفة عليه فلولا رقة القلب اللازمة للجنسية
كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لازاحة الم الرقة
عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل
الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد
بان العبث هو الخالي عن الفائدة والمصلحة لا الخالي عن الغرض
وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء
منها باعثا له على الفعل كما يشعر به قوله راعى الحكمة فيما خلق وامر
واودع فيها المنافع ولكن لا شيء منها باعثا له تعالى على الفعل
وان كانت معلومة له تعالى كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة
يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع

باغصانه وغيرها على ان الباعث له على الغرس هو الثمر
لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى
بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والآيات والاحاديث
الموهمة بالعلل والاغراض مؤولة بتلك الحكم والمصالح اذا
ايقنت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصد من
ان الحق ان تعليل بعض الافعال لا سيما الاحكام الشرعية
بالحكم والمصالح ظ كايجاب الحدود والكفارات وتحريم
المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه بان لا يخلو فعل من افعاله
عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه ان اراد بالتعليل
جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه
معللة بهذا المعنى وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام
فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما
يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين
بنور من الله تعالى وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا
حاكم سواه هذا مما علم فيما سبق فليس للعقل حكم في حسن

الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب قالوا
الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال
والنقص والثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان
للصفات في انفسها وان مأخذهما العقل ويختلف
بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب
والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ
من الشرع لاستواء الافعال في انها في انفسها لا تقتضي
المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك
بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال
وهو عند المعتزلة عقلي قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر
عن الشرع جهة حسن او قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه او
ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه

العقل

العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع
علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما
في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم
العقل ثم ان جمهور الاوايل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين
منهم الى اسناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض
متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن
اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة
الموجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات
حقيقية بل بوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف
بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل
على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد
فعله بل لما ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال

على ترتب الثواب والعقاب على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع
والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة الله
تعالى ابتدا كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا
وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل
باستقلاله بحسن شيء منها او قبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله
ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها
كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف
يصدق على فعل البهايم وغير المكلف وكذلك ما قال المص
في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه
للمختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى
حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف
بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس
للفعل صفة حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن او قبح
كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس
اي كان ما هو حسن قبيحا او ما هو قبيح حسنا وهو اي الله تعالى

بغير

غير متبعض ولا متجز لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء
بالفعل وبالآخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص
الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك ولعله
يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات
ويمكن حمله على ما يراد فالنهاية وح يحمل التبعض والتجزي على الاجزاء
الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من خواص
المقادير والمص لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما
لا يخفى فان كثيرا مما يذكره لا حاجة اليه للعلم به مما سبق
صفاته واحدة بالذات اي كل واحدة من صفاته الحقيقية
كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات استدلوا عليه
بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر
او الموجب والاول لا يستلزم الاستناد التسلسل ولان صفاته تعالى
قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثاني
لان الموجب الى جميع الاعداد على السوا وليس صدور
البعض اولى من بعض فقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم

الى القادر جائز ولكن للبعض من الناس على هذا التقدير

في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان تناهي جميع

الاعداد مع الجواز ان يكون بعضها اولى من البعض في نفس

الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية غير متناهية بحسب

التعلق لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية

اما المعلومات فظ لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات

والممتنعات بكلها وهي غير متناهية واما المقدورات

والمرادات فلان تقدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن

الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد

لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع

الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها

متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها في الوجود مبنيا

على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق

الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل

بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها

متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود

بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك

ثم من البين ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير

كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم

بلا تناهي المتعلقات فاوجد من مقدوراته قليل من كثير

لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة

بينهما في النسب المقدارية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته

وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولله تعالى ملائكة وهي اجسام

لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا تؤنث كما ورد

في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملأك على القياس لان الهمزة

كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء

لتانيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة

سموا به لانهم وسائط بين الله وبين الناس ذو اجنحة مثنى

وثلث ورباع وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه

الاعداد لما روي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم رأى جبرئيل

ليلة المعراج وله ستمائة جناح منهم جبرئيل وهو ملك مقرب
يتعلق به الفناء العلوي وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق
واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به
قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم لكل
واحد منهم اي الملائكة مقام معلوم في المعرفة والقرب والايتمار
بامر من اوامر الله تعالى قيل انهم لا يترقون ولا ينتقلون عن مقاماتهم
وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وهي قوله تعالى
وما منا الا له مقام معلوم لا تدل على نفي الترقي ومجوزو الترقي انت
تعلم انه ينافي ظاهرها فانه جبرئيل عليه السلام ليلة المعراج
ولو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله تعالى ما امرهم
في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم
في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد
فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة
لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم
بل لحمل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم

نحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس
والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون
على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن
واما ما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا
عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمية
ان السبب في انزال الملكين ان السحر قد فشا في ذلك الزمان
واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منه وكثر دعوى
النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس ابواب
السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان
سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال
انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة
وشرفا فانزلهما الله تعالى للابتلاء بما ابتلي به بنو آدم وركب الله
تعالى فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب
الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بعد ان شربا
الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي

كانا يعرجان به الى السماء فتعلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت
الى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر
الملكان على الصعود غير معقول ولا مقبول لان الفاجرة
كيف قدرت على الصعود وكيف مسخها الله تعالى وجعلها
كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان
الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياق
هذه القصة يشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى وسنة
رسول الله عليه السلام ما يدل على صدقها والقرآن وكذا
سائر الكتب الالهية كلام الله غير مخلوق لما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا
على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة
على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز
ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم
من الله تعالى في تبليغ احكامه وبصدقهم بان يخلق المعجزة
حال التحدي فثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام

ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملل في كونه
تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك
لانهم لما رأوا قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله تعالى
صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله
مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطروا الى القدح
في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة
بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف
واصوات مترتبة وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف
واصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف
قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والجلد وصانع الغلاف
وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام
النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما
بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح ومنع اطلاق القول

بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب

واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة

قالوا بحدوث كلامه تعالى وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو

قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف

والاصوات في جسم كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليه

السلام او غيرها كشجرة موسى عليه السلام فهم منعوا ان المؤلف

من الحروف والاصوات صفة لله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة

الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما

التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره وان معنى كونه متكلما

كونه خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه

صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته

تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة قالوا

كلامه معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا

ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة

في حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي

وعدمه

وعدمه وذهب المص الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ

ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى

يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ

لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده

به مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى

كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا

بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلامه حقيقة

وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر

كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه

كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام

الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى

حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية

فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام

النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله

تعالى وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور

والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ
وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه
أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة
وأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات
المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الأدلة وتلقى
هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل إن محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني ذهب إليه في نهاية الإقدام وبعضهم
أنكره أما أولا فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد ليس
بأمر ولا نهي ولا خبر وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق
وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وإنما يصح تطبيقها
على المعنى القائم بالذات بضرب من التكلف وأما ثانيا فلأن كون
الحروف والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضي
إلى كون الأصوات مع كونها أعراضا سيالة موجودة بوجود
لا يكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل أن يقال أن الحركة
توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها

وأما

وأما ثالثا فلأنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ
من الألفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء وعدم
اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق إن أوجب
اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس
الألفاظ وإن لم يوجب وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته
تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع
وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان
بعض صفاته الحقيقية تعالى مجانسا للصفات المخلوقة وأما
رابعا فلأن لزوم ما ذكره من المفاسد ممنوع فإن تكفير من أنكر
كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى إنما هو إذا اعتقد أنه
من مخترعات البشر أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه
ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة
بذاته فلا يجوز تكفيره أصلا كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة
ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين كون ما بين الدفتين
كلام الله حقيقة إنما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى

قوله ان الادلة المحمولة على التلفظ انما هي ادلة الحدوث لا ادلة النسخ او ان يقال ادلة النسخ بعض الحدوث فافهم وبما قررنا ظهر انه دافع الوجوه المحمية عن كلام المحشي محمود حسني

حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته وكيف يدعى انه من ضروريات
الدين مع انه خلاف ما نقل عن الاصحاب وكيف يزعم ان هذا
الجم الغفير من الاشاعرة انكر ما هو من ضروريات الدين حتى
(اي الجمع الكثير منه)
يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة
الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ
كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه
وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام كلام (اي بحث) يتوقف على تمهيد مقدمة
هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات
(وهو قيام زيد مثلا منه)
وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة
(كلام نفسي منه)
ضد الخرس وهي مبدأ (معنى) الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد
تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا
ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو
الكلمات التي رتبناها في خيالنا الغير وما رتبه غيرنا هو
كلام الغير اذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات
(اي المقدمة)
التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي

قوله ان هذه الصفة ضد الخرس لان الاخرس هو الذي لا يتلفظ ولا يتمكن من التلفظ لا الذي لا يتمكن من نظم الكلمات وترتيبها في الخيال بل هو قد يتمكنه ويعبر عنه بغير عبارة بل باشارات حامدي

قوله المراد بالترتيب هنا جعل كل شيء في مرتبته لا ترتيب الاشياء المتعددة بعضها عقيب بعض حتى يرد ان الترتيب يستلزم التعاقب منه

مبدأ انشائها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات
المترتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات
(اي كصفة التكلم منه)
والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي
(اخبارا كان او انشاء منه)
وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير
واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم
حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب
(بحسب ذلك الوجود منه)
هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب
المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله
تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى
مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها
وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ
والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اورده المص
كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة
بذاته تعالى من غير ترتب والترتب فيها غير متصور الا انه يؤدي
الى السفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المص على متقدمي

الاشاعرة من الحذر وان فان المتحرج يتحرج بكون كلام الله تعالى
وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله يكون كانكار كون ما بين
اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن
اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا ان ذلك الكلام
موجود بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق ممن رفض
التعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال واسماؤه توقيفية
اي لا يجوز اطلاقها عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال في المواقف
وشرحه ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات
وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فالمعتزلة
والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بها جاز الاطلاق عليه
سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال
في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى
ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه
موهما بما لا يليق بكبريائه ومن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه

فهم

فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ
العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ
من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا
ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريفه
على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب
لفظ يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها
نوع ايهام بما لا يسوغ في حقه تعالى فقد بينا انه لا بد مع نفي ذلك
الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف
وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف
وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم
الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ
ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى فاته وذهب
الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق
التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت
مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه

تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للرب والمالك ومن يجري
مجريهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا الكلام ويشكل بلفظ
خداى وتكرى وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعها من غير
نكير اللهم الا ان يقال لفظ خداى معناه خود آينده اى الموجود
بذاته وح يكون مرادفا لواجب الوجود لذاته كما ذكره الامام
الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في سائر الاسماء بحسب
سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع
العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية
والمعاد اى الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع
اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حقق باجماع اهل الملل
الثلث وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث
لا يقبل التأويل كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من
يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل
خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي بن خلف خاصم

النبي

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبل فتته بيده
وقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال صلى الله
تعالى عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع
عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن
الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبين
انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم
على ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسماني ايضا لان النفوس
الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا
ابدانا غير متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد
بالبرهان وباعترافهم بحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح
باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم
وبان يجمع اجزاؤه المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين
ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم قد يدعون
بداهة استحالته ويدعون اقامة الدلائل للتنبيه عليها منها
ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم

واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد

واما اذا عدم فليكن الموجود السابق ا وليكن المعاد الذي حدث

ب وليكن الحدث الجديد ج وليكن ب ج في الحدوث والموضع

والزمان وغير ذلك ولا مخالفة بينهما الا بالعدم فلا يتميز ب

عن ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فان نسبة

ا الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن

ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان تجعل احدهما

اولى من ان تجعل الآخر فان قيل انا هو اولى ا ب دون ج لانه كان

ا ب دون ج فهو نفس هذه النسبة واحد المطلوب في بيان نفسه

بل يقول الخصم انما كان ج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء

يوجد فيعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه

ذاتا ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن

ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك

ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين

مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما

ان

ان يكون كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان

المحولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما

غير نفسه مع الآخر فان كان موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة

كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا

ويجب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا افتقد التمايز في نفسه

ذاتا واحدة بقي الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه وربما يخالج

الاوهام انه اذا عدم في الخارج بقي في نفس الامر بحسب وجوده

الذهني فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا

في العدم ووجه دفعه ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية

المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي

بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل وايضا

كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المنفرض موجود

فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود

اولى من نسبته الى المبدأ المنفرض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل

حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه

لما ان الموجود سابقا ولاحقا شيء واحد واورد عليه ان اللازم
تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد واستحالته اول المسئلة
ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون
وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك
بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده
مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه
بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه
تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه
تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني
وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت
اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه
الثاني ايضا لان اجزاء بدن الشخص كبدن زيد مثلا وان لم يكن
له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص
وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينة
لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع

والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني
لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله ويكون تناسخا
ومن ثمة قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول
انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول اما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة
الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي مثل ذلك تناسخا
كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالته الدليل تعلق
نفس بدن زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه
واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها
بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون
الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق
لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها
فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول
عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا
بعد التبدل بما لزمه قبله فكما لا يتوهم التناسخ في ذلك لا ينبغي

اي البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول فلا يستحيل
هذا جواب باختيار الشق الثاني ومنع الملازمة

ويجب ان يكون نقله تناسخا مع ان البدن يتبدل دائما فيها بتحليل الحرارة الغريزية بعض اجزائه وورود البدل عنه بما يغتذى به وايضا قد يسقط بعض اجزائه فيتبدل الشكل والاجتماع ح لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ ويسمى البدن الثاني
حلهالى

ان زيد اسم لما يطلق عليه في العرف انه زيد وهو الهيكل المحسوس والتحقيق ان زيدا هو ما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل
حلهالى

ان يتوهم فى هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثانى مخالفا
للشكل الاول كما ورد فى الحديث انه يحشر المتكبرون
كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد
مرد مكحولون والحاصل ان المعاد الجسمانى عبارة عن عود
النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل
تلك التبدلات والمغايرات التى لا تقدح فى الوحدة بحسب
العرف والشرع لا يقدح فى كون المحشور هو المبدأ فافهم واعلم
ان المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما
المعاد الروحانى اعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها
باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده
ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته قال الامام
فى بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى
معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل
العقل على ان سعادة الارواح لمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة
الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين

فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى
انوار عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شىء من اللذات الجسمانية
ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح
البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان
مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين ولا شبهة فى ان هذه
الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق
هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانى انما هو من حيث
الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل
الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا على مع انكاره للمعاد الجسمانى
على ما بسطه فى كتاب المبدأ والمعاد وبالغ فيه واما الدلائل
برهنه على نفيه قال فى اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم
ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق
الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث

وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت
الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه الصلوة
والسلام حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه
ما يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقة النبوة وهو
السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس الى الانفس وان كان
الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن وسياق هذا الكلام
مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل
من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس وظايف
الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد
ان يجمع بين الفلسفة والشريعة وكذا المجازات والمحاسبة لظواهر
النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة فى الحساب
مع انه تعالى يعلم بتفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين
ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما
لمسرة الاولين وحسرة الآخرين والصراط للنصوص
التابعة فى الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم

من تتمة كلام الشيخ
اى بعض من يا من يدرك
اى ما يدرك بالعقل
اى المعاد المدرك بالعقل
الناطقة
اى كلام الشيخ الرئيس
انتهى كلام الرئيس
اى الشيخ الرئيس
اى عيوبهم
اى وسطها

ودفع لما يقال ان اعمال العباد
اما ان يكون لمعرفة مقاديرها او لمعرفة صحتها وسقمها ومعلومة
له تعالى فلا حاجة الى الوزن لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون
عبثا وحاصل الدفع منع كون
فائدة الحساب معرفة مقادير الاعمال بل
يجوز ان يكون حكمة وفائدته تنبيه
المتقين باظهار فضائلهم
ومناقبهم وتنبيه العاصين
باظهار فضائحهم ومعايبهم
حاشية

ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلايق من المؤمنين
والكفار وعلى ذلك يحمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره
كثير من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن
العبور على مثل ذلك فايجاده عبث ولو امكن ففيه تعذيب الانبياء
والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور
عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه خارق عادى والانبياء
والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق
الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد فى الحديث والميزان
حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث
عن كيفيته بل يؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحائف
الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال
اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن
وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة الله تعالى فوزنها
عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة فى الوزن مثل الحكمة فى الحساب

ونقد وقد قيل الصراط خفى فيها واثباتا فقال
تارة واثبته اخرى ونحن نذهب الى الهدى بل
ونسب الى القول الى الجواز دون الحكم
منه عفى عنه

اشارة الى الرد على الشيخ الثانى
اى يعبرون
اى بعض العابدين

قوله تعالى الوزن يومئذ الحق ونقل
فاما من ثقلت موازينه
حاشية

على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض
السلف واحد له كفتان ولسان وساقان وروى في الحديث
وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام
اي بالعدل
وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار اي هما مخلوقتان الآن
لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين
ولقصة آدم وحوا ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون
على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عنده
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة
عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا
مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا موجودتين فاما في عالم
الافلاك او العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاول فلانه
ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف
توجد الجنة والنار معا فيها واما الثاني فلانه يستلزم الخلاء
بينهما والجواب منع امتناع الخلاء بينهما او على تقدير التسليم

يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون
عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل
المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم
ومصالح والحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب
والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا من المسلمين
فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب
عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نم انحصار
الفائدة في المجازاة ولئن سلم فلا نم انه غير واقع قبل القيمة اذ
قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللكافر
باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل
المكروه من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد
في النار مطلقا قال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب
انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي
بقدر وسعه وان لم يهتد الى السداد لانتفاء تقصيره منه ولا يكلف الله

النفس الا وسعها وفي المنقذ للغزالي كلام يقرب منه بعض
القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع
المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار
وعلى ان المؤمنين كلهم يخلدون في الجنة بعد ان يعذب بعصاتهم
بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال
المشركين في النار لما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية
فقال هم في النار وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير
بلوغه في الجنة ومن علم الله منه الكفر والعصيان في النار وقال النووي
في شرح صحيح المسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة
وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى
ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا بما كنتم تعملون قلت وهذا
الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر
ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا
للمعتزلة والخوارج بل يخرج الى الجنة تفضلا او لا وجوبا والدليل

قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة دائمة لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون المطيع والعاصي يستحق الثواب بالطاعات والعقاب اذ لا يجب على الله تعالى شيء وكذا منع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب شرح

على عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان
خير ورؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه
فلا يكون مخلدا فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله
دخل الجنة والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث
الطويل جمعا بين الايات فان الخلود حقيقة في المكث الطويل
اعم ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة
لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج بل مرتكب الذنب
مطلقا صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة
فقيل ما قرن بحد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد او لعن او وعيد
بنص كتاب او سنة او علم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلاثة
او اكثر منه او تشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما
استهزاء به بالدين
لو قتل رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته
وهو يظنها اجنبية قال الروياني من اصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور
قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ
المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر شرط في الغصب

اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الاخرين عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ويحكمون بتوريثه ونحو ذلك من احكام المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه مثل ذلك شرح

كخنق الرجل والذي يعلمه آخر قال النبي صلى الله عليه وسلم من الكبائر شتم الرجل والديه قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه قال يسب ابا رجل فيسب اباه ويسب امه فيسب امه فيروزابادي

كاللواطة وغيرها من المسكرات من غير العنب والطلاء من الربيب وقيل نشيد

اي يوم قتال العدو والزحف المشي الذين يزحفون الى العدو اما يمشون اليهم والمراد ان لا يزيد العدو على ضعف المسلمين والا فيجوز الفرار ح

ان يبلغ دينارا اوضم اليه شهادة الزور واكل الربوا والافطار
فى نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق
الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة فى الكيل
والوزن وتقديم الصلوة على وقتها او تأخيرها عن وقتها بلا عذر
وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
عمدا او سب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة
بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة
وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن
بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلا سبب
واليأس من رحمة الله تعالى والامن من مكره واهانة اهل العلم
اى تحقيرهم
وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير بوجه من غير ضرورة تأخير صلوة
واحدة الى ان يخرج من وقتها اللبس بكيوة والمناقرة الشهادة به لو
اعتاد به والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة والمراد بالعفو
ترك عقوبة الجرم والستر عليه بعد المؤاخذة جائز لقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

٧٥

وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم
تساوى ما فى نفسه الغفران وما اثبت له والشفاعة لدفع العذاب
ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين
بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له
الرحمن ورضى له قولا وقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه
استفهام انكارى
وعند المعتزلة كما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز
الشفاعة له واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها
فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب
المعتزلة فى انكارهم الشفاعة فى الكبائر مستدلين بقوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
والجواب عنه بمنع دلالته على العموم فى الاشخاص والاحوال ولئن
سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهو مشفع فيهم اى
مقبول الشفاعة فيهم صلى الله عليه وسلم مشفع فى جميع الانس

والجن الا ان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم
اشارة الى الفرق
اهوال يوم القيمة وللمؤمنين للعفو ورفع الدرجات فشفاعته
عليه السلام عامة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
ولابد مطلوبه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما
ورد في الحديث ان تعالى يقول اِشفَع تُشَفَّع وسَل تُعطَ وهو صلى الله
القدسي
عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى الذى خصّ بعض العلماء
المقام المحمود به وعذاب القبر للمؤمن الفاسق والكافر حق لقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين
ممن العاصي والكافر
واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى
ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم
الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عُرِضَ
عليه مقعده بالغداة والعشى ان كان من اهل الجنة فمن الجنة
وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حتى
بمعناه

يبعثك الله يوم القيمة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه الصلوة
والسلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي الشجاع
ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل
مطلقا سواء كانوا صبيان المسلمين او الكافرين
ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ما ورد في الحديث
عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عليه
الصلوة والسلام عن نفس النبي وانت خبير بانه لا يدل
على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط
وذلك ايضا في النبي الذى لا يكون على ملة نبي آخر واختلف
الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم
اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو
خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجمع
لان الجماد لا حيوة له فكيف يتصور تعذيبه شرح مواقف
الآلام في جسده فاذا احشر احس بها دفعة وهذا انكار
وهذا من كلام
لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة
فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله شرح مواقف

الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم
ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان المأكول في بطون الحيوانات يحيى ويسأل
وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر
الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي
في الاحياء اعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا
احدها وهو الاظهر والاوضح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا
موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين
لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة
فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون
بنزول جبرئيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون
بانه صلى الله عليه وسلم يشاهد فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح
الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد
النبي صلى الله عليه وسلم ما لا تشاهده الامة فكيف لا يجوز هذا
في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه يرى في نومه حية
تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد

يلدغ

ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى
اليقظان وهو يشاهده وانت لا تشاهده وترى ظاهره ساكنا
ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل
ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق
بين حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها
لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل
عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك
الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن
تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي
يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب موذيات
ومولمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحية
من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات
الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده
ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث
وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك

في حيز الامكان وانّ من انكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته
وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجايب تدبيره فينكر من افعاله
تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق
الثلث في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورُبّ عبد
يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه
الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدِّق به اعاننا الله على التصديق به
وبكل ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام وسؤال منكر ونكير حق
لقوله عليه السلام اذا قُبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان
يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا
الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله
الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك
تقول هذا ثم يُفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ذراعا
ثم ينوّر له ثم يقال له نم فيقول أرجعُ الى اهلي اخبرهم فيقولان نم
كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه
الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس

يقولون قولا فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك
تقول ذلك فيقال للارض التأمي عليه فتلتأم عليه فتختلف
اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه
ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا
وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سُئل والنكير
انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث
الصحاح الدالة على عذاب القبر وتنعيمه وسؤال الملكين اكثر
من ان تحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حدّ التواتر وانْ كان
كلّ منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالف
وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متأخري المعتزلة
وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق
حجة عليهم ومن تأمّل في عجايب الملك والملكوت وغرايب
صنعه تعالى لم يستنكف من قبول امثال هذا فانّ للنفس
نشأت وهي في كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة
فكما انا نشاهد في المنام صورا لا نشاهدها في اليقظة كذلك

نشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا لم نكن نشاهدها (اي انتزاع الروح عنه)
في الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا (القائل علي كرم الله وجهه)
انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى
الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات (جمع المعجزات)
جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند
تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها
سبع شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه
من التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر
معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح (ليعلم انه تصديق له تعالى)
بالدعوى بل يكفي قراين الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى
فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه
السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو قال
معجزتي ان انطق الضب فلو انطق الضب فقال انه كاذب
لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيي الميت
فيكذبه فان الصحيح انه لم يخرج عن المعجزة لان احياءه معجزة وهو (اي بذلك)

وهو

غير مكذب له وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلام وهو بعد
الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع
انه لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة
بزمان يسير يعتاد واما الخوارق المتقدمة على دعوى النبوة فكرامات
من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق اما نبوة آدم فبالآيات
الدالة على انه أمر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو
بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض
البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا
وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط والصابئة بنبوة شيث
وادريس وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى صلوات الله
على نبينا وعليه على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه (اي تكرارها)
منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا
سيد المرسلين صلوات الله عليهم اجمعين وبعض النصارى وبعض
اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص قال الله
تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا

كافة الناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي كان مختصا بالعرب
لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال
دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم خاتم الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر
الخوارق على يده وكلاهما بلغ حد التواتر اما ان القرآن الكريم الذي
اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعى المخالفين مرارا عديدة الى المعارضة
باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة
بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه
عليه السلام الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فلو كان
اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما عليه
فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه
بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة
والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور
او لمجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله اياهم عن المعارضة
مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخف الكلام

او

او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة
يثبت نبوته صلى الله عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرآن
وان لم يتواتر كل منها حد التواتر فالقدر المشترك بينها متواتر
كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته
المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه
للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يعجز عنها افاضل
الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم الجاهلية ولم يمارس الخط
والتعليم والتأديب وغير ذلك من شمائله الكريمة التي تبهر
الالباب اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم وبارك وكرم
واما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله
وخاتم النبيين ولقوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله عنه
انت بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر
لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح
المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي تعجز عنها عقولهم وتقرير
الحجج القاطعة وازاحة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة

الغرا بجمع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور
عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة
للخلق الى بعث نبي فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه
السلام ومتابعته الشريعة فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين

والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا
والعصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة
تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم
عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما
يبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره عنهم فيما ذكر على سبيل
السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر
واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمده
واما صدوره سهوا او على سبيل الخطاء في التأويل فقال المص
في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح قد كر
المختار خلافه فمن الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا

٦١

او سهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه سهوا بشرط
ان ينبهوا عليه ومن الصغائر الغير المشعرة بها عمدا ايضا كما ذكره
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقايد
واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه
ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة لكن المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا
كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة
وذهب المعتزلة على امتناعها لانها توجب النفرة المانعة
عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر
الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور
الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر
تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما كان يشعر بمعصيتهم
فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه
قبل البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافي

واختير في المواقف وشرحه انهم في زمان نبوتهم معصومون
عن الكبائر مطلقا اي سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والحشوية
من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا
ومن الكبائر مطلقا بعد البعثة وما بشعر بصدور المعصية
منهم محمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات
المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة
ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا
افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابي عبد الله الحليمي
والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل اكثر ثوابا
وذلك لان عبادة الملائكة فطرية لا مزاحم لهم عنها بخلاف
عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبي
صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اي اشقها قلت وعلى
هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر
ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل من البشر
لان ذلك انما يدل على كون الملك اشرف بسبب كثرة مناسبة

بين الرجل الصالح (حاشية) — اي من الانبياء والاولياء (حاشية) — كرجاء الجنة مثلا (حاشية) — اي السماوية (حاشية) — اي خلقية وطبيعية (حاشية) — اي موانع وعوائق (حاشية) — اي التوهم (حاشية)

لا في الشرف كان عدم الفهم لان الملائكة نورانية لطيفة الحجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية والانبياء جسمانية مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تجلي الانوار تنح مواقف المشاهدة المستمرة للملائكة
اي على ما قلنا من ان المراد بالافضل اكثر ثوابا حلمالك

منا اضافة النسب الى السبب فان بيعتهم وعهدهم سبب الرضوان الله تعالى ونزول آية الرضوان عليهم

مع المبدأ في النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه
اكثر ثوابا عند الله تعالى واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال
تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
واهل غزوة بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم بقرب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر
شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث
الصحيحة في شانهم انهم من اهل الجنة وقد عدهم البخاري في جامعه
الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم مستجاب
وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين
وعائشة وسائر ازواج النبي عليه الصلوة والسلام رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين وكرامات الاولياء حق وهي امور خارقة
للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله تعالى وصفاته
المتوجه بكلية قلبه الى جناب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة
وبذلك تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج
كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة

اي الباري تعالى (حاشية) — اي العلائق البدنية (حاشية) — هو البئر (حاشية) — المقويت بالتواتر وبعضها (حاشية) — صفة الامور (حاشية)

في غيّهم حتى يأتيهم امر الله وهم غافلون كما قال تعالى فلمّا نسوا
ما ذكّروا به فتحنا عليهم ابواب كلّ شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا
اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين
ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحبّ وهو مقيم على معصيته
فانّما ذلك استدراج ثم تلى فلمّا نسوا ما ذكّروا به الاية وعن المعونة
وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم
من المحن والبلايا والاستاذ ابو اسحق منّا والمعتزلة ينكرون
كرامات الاولياء اذ تشتبه بالمعجزة ورد بانّها تمتاز عنها
بعدم مقارنة التحدي وبانّها تكون معجزة للنبي عليه الصلوة
والسلام وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها
قصة مريم واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء
امة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل
انكاره لما شاهد بعضها او يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده
تواطؤ المخبرين على الكذب يكرم الله بها من يشاء ويختص

برحمته من يريد فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال
يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق
لنظم القرآن واعلم انّ مسئلة الامامة ليست من الاصول التي
يجب على كل مكلف معرفتها عند أهل السنة والجماعة لا جعلها الشيعة من الاصول صح
ونعوا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور وجرت عادة المتكلمين
بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقايد عامة المسلمين
عن الخطاء والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الذلل كما
قال المص والامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر
الصديق لقبه النبي عليه السلام بذلك واسمه عبد الله ابن
ابي قحافة ثبت امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم اولا
فانّ الصحابة قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه
وسلم في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منّا امير ومنكم
امير فقال لهم ابو بكر منّا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقول
رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر رأي الصحابة
بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابو بكر واجمعوا على ذلك
وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد

بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم

فصارت امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله

عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر وللشيعة

فانهم يزعمون النص على علي رضي الله عنه اما نصا جليا واما نصا

خفيا والحق عند الجمهور نفيهما ثم عمر الفارق بين الحق والباطل برأيه

الصائب ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر بعد

ما انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر مرض

فلما ايس من حيوته دعى عثمان واملى عليه كتاب العهد لعمر

فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر ابن ابي

قحافة في آخر عهده من الدنيا خارجا عنها واول عهده من الآخرة

داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت عمر بن

الخطاب عليكم فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل

امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا

اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة بخاتمه واخرجها

الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوه حتى مرت

يعني كعب بن الاشرف

بعلي

بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر فوقع

الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين وستة اشهر بامر الخلافة

والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد في ذي

الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام

المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته قال ما اجد احدا احق

بهذا الامر من الذين توفي عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو عنهم راض فسمى عثمان رضي الله عنه وعليا والزبير

وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابي وقاص رضوان الله

تعالى عليهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن

عمر وفوضوا الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار

عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا له فصلوا

معه الجمع والاعياد فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين

سمي به لانه صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت

زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت قال صلى الله عليه وسلم

لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى الذي ارتضاه الله تعالى

ورسوله عليه الصلوة والسلام في امر الدين والدنيا ومناقبه (اي صفاته الحسنة)
اكثر من ان يحصى واوفر من ان يستقصى ثم استشهد عثمان
اجمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام او خمسة من موت
عثمان رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد المدافعة
الطويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار خلافته اجماعا من اهل
الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين واستشهد على رأس
الثلثين من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم مدة الخلافة
على ما قال رسول الله تعالى عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم
تصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين انما تتم بخلافة امير المومنين
علي رضي الله عنه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهي الخلافة
الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد من بعدهم
خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله
صلى الله عليه وسلم على السلطان والافضلية بهذا الترتيب
اي بترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين
بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب

على

على الظن ان ابا بكر افضل من عمر ثم عمر ثم يتعارض الظنون
في عثمان وعلي رضي الله عنهم وعن ابي بكر بن خذيمة تفضيل علي
على عثمان رضي الله عنهما ومعنى الافضلية اي المعنى المراد بها
ههنا انه اكثر ثوابا عند الله تعالى بما اكتسب من خير لا انه
اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك فان صيغة افعل موضوعة
للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع
الوجوه اي بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع
الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب
لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير
في آحاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع
وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد
والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى
وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي بمصدق قلنا وفي الشرع
هو التصديق بما علم مجيء النبي عليه السلام به ضرورة تفصيلا فيما
علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري

الملك هنا بمعنى الامارة اي تصير الخلافة امارة بصيغة ... الى الباطل

اشارة الى دفع ما ورد عليه من ان السلف قد اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم وبنوا على ذلك اثبات ذلك التقدير من الصحابة ... ومنعوا ان يطلق الافضل منه من الصحابة ... وذهبت الشيعة الى ان عليا رضي الله عنه افضلهم وبنوا على ذلك انه ليس بافضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد غيره من الصحابة فلو كان صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما لا الطبيعة من حيث هي هي لا يكون نزاع فيهما ... فلم يتحقق هذا الخلاف والنزاع ووجه الدفع على ما ذكره الشارح في شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا في الافضلية من جهة الثواب لا الافضلية بالمعنى الذي ذكر اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل

حلحلي

وانبائه والتلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه شرط فمن
اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير
اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره
عنادا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
(اي بالمعجزات)
انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة
عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله
ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله وقلبه مطمئن بالايمان وقوله
عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وحيث نسب فيها وفي
نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه
فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لجعله مقرونا بالايمان
معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا
وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم
وافرادهم ولا عندي العشرة وآحادها وتفصيل المقام ههنا
(اي مقام كون العمل خارجا عن الايمان)
ان فيها اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال اجزاء من حقيقة
الايمان داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو

مذ

مذهب المعتزلة والثاني ان تكون اجزاء عرفية للايمان
فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعتقد في العرف الشعر والظفر واليد
والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام
احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة تعد جزءا
منها ولا يقال بانعدامها بانعدامها وهذا مذهب
السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون
(او هو ما بين الثلث)
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
(اي اغصانه) (اي اجزائه العرفية)
عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك
بين التصديق وحده وبين الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق
فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر
(عرفية)
في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع
ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما
(دائما)
بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق
بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام
الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم

(ومذهب الاشاعرة ان الاعمال الخارجة ... ومذهب ... انها غير اجزاء حقيقية ... السلف انها داخلة من حيث انها افراد عرفية فالتوفيق بينهما انا ... الى الحال واحد)

تمثيلا بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان
مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا اولا لمخالفة بينه
وبين الاحتمال الثاني الا بان يكون اطلاق اللفظ عليها
حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون الاعمال
خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول
لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب
بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظ وهو
التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام
الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين
والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظ
عن الايمان كما قال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع
ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله
تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن
المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم انه يكفي في التصديق
بشرط التلفظ بالشهادتين اعني الصلوة والزكوة والصوم والحج

هذه الآية تدل على ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يدل عليه فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق القلبي

١

المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار
من التصور والتصديق
قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مرت اليه الاشارة وقد عبر عنه
بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان
من المتكلمين لا قيدا كما قلنا
والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد
القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر وهو مفهوم حول ذلك وان لم يصب المخبر
ولا نكفر احدا من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا بقلبهم
دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا
بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة
الا اذا عجز عن النطق لعلل في لسانه او لعدم التمكن منه بوجه
من الوجوه الا بما فيه اي بما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار
ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي يثبته الفلاسفة ليس
اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي يثبته المتكلمون
اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر
قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا

وبهما الاذعان مطلقا سواء كان بالانقياد والاختيار اولا
وبهما الاذعان بالفعل والتسليم المعتبر في الايمان
اي عن التصديق
اي المعنى المراد كناية عن الطرفين
يجمعهما ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله وكذلك
تخرج الكفر العنادي اذ لا تصديق
بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة
الانكار التي منافية التسليم الباطني
وانقياد القلب له وقد فسر التصديق
بهذا المعنى بما اشار اليه حجة الاسلام
في بعض تصانيفه

وهذا التفسير يبرزه معنى التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا

المعنى العليم فعلا كان او قولا او بما فيه شرك اما في وجوب
الوجود او في الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين
يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة
فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري
وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال
لا يجوز لانهم ينزهون عما يشبه الظلم والقبح ولا يليق بالحكمة
وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى
لا يكون لغيره قدرة وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى
منزه عن سمات النقص والزوال واما في المعبودية كعبدة الاصنام
والكواكب والنار وانكار النبوة وانكار ما علم مجئ محمد صلى الله
عليه وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا كالاركان
الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان
وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون مطلقا كالبراهمة وبعض
الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق

ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير ولحل
التختم بالفضة للرجال ولاستحلال المحرمات ولا بد من التقييد
بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين
ومن يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير
اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى النقل
لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن
شتهر بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذا
القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الغزالي في كتاب المنتحل
من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر
منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر
قلت ولا يبعد ان يقال انه اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك
انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وابتاع الفتنة
بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم
واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن والقادحين في اصحاب
النبي بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عايشة

او من يعتقد بعضهم ذلك القول
فهو لهم بلا كيف خارج من اراد قال
هو جسم بلا كيف فهم ظاهر ١٢

وسبّ الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب
الشافعي فالقايل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم اى
القول بانه تعالى جسم بلا كيف واما المصرّحون بالجسمية
المثبتون للوازمها من غير تستّر بالبلكفة فهم يكفرون كما
صرّح به الرافعي في العزيز وذكره العلامة الشريف في اول شرح
المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفّرون بكلمات ليس فيها
شيء من الامور التي عدّها المص من موجبات الكفر كما ذكروا
في باب الردّة انه لو قال الحق رايت الله تعالى في الدنيا يكلمني
شفاها كفر مع انّ الآمدي ذكر انّ بعض اصحابنا على انّ
رؤيته تعالى في الدنيا جايز عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم
ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحقّ
انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية قلت
حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة مبنيّ على انه يفهم منه احد
الامور المذكورة والظاهر انّ التكفير في المسئلة المذكورة بناء
على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه

مخالفة

مخالفة ما هو من ضروريات الدين وهو انه عليه السلام
خاتم النبيين وقس عليه بواقي الكلمات وتأمّل فيها يظهر لك
اشعارها باحد الامور التي فصّلها المص والتوبة وهي
في اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع
بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف بها العبد كان المراد
بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا
اى يرجع عليهم بالتفضّل والانعام ليرجعوا الى الطاعة
والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث
هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود
اليها اذا اقدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات
والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة
عن شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن مضارة
الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض
وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم عليها مع
الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما

اى يرجع الله تعالى ١٢

اى القطع او الامتناع عنها ١٢

اى من المضرة

اى على ان لا يعود اليه في المستقبل ١٢

عن المعصية في الحال الا بتأدي
بدون رد المظالم
المظالم في حقوق الناس لا يكون الاقلاع
التوبة هذا القيد لان الاقلاع
معنى ان لا حاجة لمن اخذ في مفهوم
حقوق الناس
اي في التوبة من العصيان تب
قال ان صحة التوبة عن المظالم
هو الخروج عن تلك المظالم حاشية

قال الآمدي اذا اتى بالمظالم كالقتل والضرب مثلا وقتلا وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظالم وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحديهما دون الاخرى حاشية

مضى من غير عزم على عدم العود اذا قد ربطها وشرط بعضهم
في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون
بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه
ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك
الذنب وان يستديم على الندم وعندنا هما ليسا بشرطي
في حصول التوبة واجبة لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها
المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا وهي مقبولة عند الله لطفا ورحمة واحسانا من الله
(اي اكتساب الذنب)
تعالى لا وجوبا لما مر واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة
(من انه لا يجب على الله تعالى شيء) (وعند المعتزلة يبطلها)
السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة
عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه
مطلق فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها
والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب
سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود
اليها والامر بالمعروف والنهي عن المنكر يتبع لما يؤمر به فان كان

والامر للوجوب على ما تقرر في موضعه حاشية

وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بتلك الواجبات قد ياتي ببعضها دون بعض فكذا ياتي بالتوبة عن بعض الذنوب ويكون الباقي [illegible] بل هو تعرض [illegible] مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا حاشية

ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان ما يؤمر به مندوبا
فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه
وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونا من جهة
(اي كون الآمر والناهي)
الامام والوالي لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا
(كما ذهب اليه بعض الروافض)
يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان
ذلك شايعا بينهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان
ذلك اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي
(اي الآمر والناهي)
الى الفتنة فان علم انه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب
(اي الامر والنهي)
بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل
في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزم مفارقة
تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد وان يظن
(اي خاف على نفسه الفساد ايضا)
قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول
او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى
وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف

الفتنة فيستحب اظهار اشعار الاسلام ولا يجوز
التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله عليه السلام
من يتبع عورة اخيه المسلم يتبع الله تعالى عورته ومن
يتبع الله تعالى عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين
في يوم القيمة
والآخرين وايضا علم من سيرته المطهرة انه كان يكره
اظهار المنكرات الصادرة عن المسلمين ويرشدهم الى
الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه وقد
صرح الفقهاء بانه يستحب للشهود الكتمان في المعاصي
دون الكفر وقد روى ان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه
فقال يا عمر ان كنت قد عصيت من وجه فقد عصيت من
ثلثة اوجه فقال ما هي فقال الرجل قد قال الله تعالى
ولا تجسسوا وقد تجسست وقال الله تعالى واتوا
البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله
تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا

على اهلها وما سلمت فتركه عمر وشرط عليه التوبة وتفصيل
مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه ثبتك الله تعالى
على هذه العقايد الصحيحة التي مر تفصيلها ورزقك
العمل بما يحب ويرضى وفي بعض النسخ ووفقك لما يرضى
من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه
خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق
الطاعة قلت والظ ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة
متحقق في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة
القريبة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهبه
من ان القدرة مع الفعل وهو على خلاف ما عرفه بعض
المتأخرين جعل الاسباب موافقة للمسبب اللهم ثبت
قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت
الوهاب واغفر لنا وتب علينا انك انت الكريم التواب

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول العبد في بدء الامالي ... لتوحيد بنظم كاللآلي

اله الخلق مولانا قديم ... وموصوف باوصاف الكمال

هو الحي المدبر كل امر ... هو الحق المقدر ذو الجلال

مريد الخير والشر القبيح ... ولكن ليس يرضى بالمحال

صفات الله ليست عين ذات ... ولا غيرا سواه ذا انفصال

صفات الذات والافعال طرا ... قديمات مصونات الزوال

نسمي الله شيئا لا كالاشيا ... وذاتا عن جهات الست خالي

وليس الاسم غيرا للمسمى ... لدى اهل البصيرة خير آل

وما ان جوهر ربي وجسم ... ولا كل وبعض ذو اشتمال

وفي الاذهان حق كون جزء ... بلا وصف التجزي يا ابن خالي

وما القرآن مخلوقا تعالى ... كلام الرب عن جنس المقال

ورب العرش فوق العرش لكن ... بلا وصف التمكن واتصال

وما التشبيه للرحمن وجها ... فصن عن ذاك اصناف الاهالي

ولا يمضي على الديان وقت ... واحوال وازمان بحال

ومستغن الهي عن نساء ... واولاد اناث او رجال

كذا عن كل ذي عون ونصر ... تفرد ذو الجلال وذو المعالي

يميت الخلق قهرا ثم يحيي ... فيجزيهم على وفق الخصال

لاهل الخير جنات ونعمى ... وللكفار ادراك النكال

ولا تفنى الجحيم ولا الجنان ... ولا اهلوهما اهل انتقال

يراه المؤمنون بغير كيف ... وادراك وضرب من مثال

فينسون النعيم اذا راوه ... فيا خسران اهل الاعتزال

وما ان فعل اصلح ذو افتراض ... على الهادي المقدس ذي التعالي

وفرض لازم تصديق رسل ... واملاك كرام بالتوالي

وحاصل معنى البيت انه يجب اعتقاد ان الانبيا عليهم الصلوة والسلام كلهم كانوا مومنين من اول الفطرة معصومين عن الكبائر عمدا وسهوا قبل البعثة وبعدها عن الصغائر عمدا وانهم في امان من الانعزال عن مرتبة النبوة والرسالة وان الرسل كانوا اخبرين عن الله تعالى مبلغين صادقين فيما اخبروا به ناصحين مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين وان الله تعالى ايدهم بالمعجزات الناقضات للعادات واحتجم من سلب المقامات

وختم الرسل بالصدر المعلى نبي هاشمي ذو جمال

امام الانبياء بلا اختلاف وتاج الاصفيا بلا اختلال

وباق شرعه في كل وقت الى يوم القيمة وارتحال

وحق امر معراج وصدق ففيه نص اخبار عوال

وان الانبياء لفي امان عن العصيان عمدا وانعزال

وما كانت نبيا قط انثى ولا عبد وشخص ذو افتعال

وذو القرنين لم يعرف نبيا كذا لقمن فاحذر عن جدال

وعيسى سوف ياتي ثم يتوي لدجال شقي ذي خبال

كرامات الولي بدار دنيا لها كون فهم اهل النوال

ولم يفضل ولي قط دهرا نبيا او رسولا في انتحال

وللصديق رجحان جلي على الاصحاب من غير احتمال

وللفاروق رجحان وفضل على عثمان ذي النورين عال

وذو النورين حقا كان خيرا من الكرار في صف القتال

وللكرار فضل بعد هذا على الاغيار طرا لا تبال

وللصديقة الرجحان فاعلم على الزهراء في بعض الخصال

٩٤

ولم يلعن يزيدا بعد موت سوى المكثار في الاغراء غال

وايمان المقلد ذو اعتبار بانواع الدلائل كالنصال

وما عذر لذي عقل بجهل بخلاق الاسافل والاعالي

وما ايمان شخص حال باس بمقبول لفقد الامتثال

وما افعال خير في حساب من الايمان مفروض الوصال

ولا يقضى بكفر وارتداد بعهر او بقتل واختزال

ومن ينوي ارتدادا بعد دهر يصر عن دين حق ذا انسلال

ولفظ الكفر من غير اعتقاد بطوع رد دين باغتفال

ولا يحكم بكفر حال سكر بما يهذي ويلغو بارتجال

وما المعدوم مرئيا وشيئا لفقه لاح في يمن الهلال

وغشيان المكون لا كشيء مع التكوين خذه لا كحال

وان السحت رزق مثل حل وان يكره مقالي كل قال

ودنيانا حديث والهيولى عديم الكون فاسمع باجتذال

وللجنات والنيران كون عليها مر احوال خوال

وللدعوات تاثير بليغ وقد ينفيه اصحاب الضلال

وفي الاجداث عن توحيد ربي سيبلى كل شخص بالسؤال

وللكفار والفساق يقضي عذاب القبر من سوء الفعال

حساب الناس بعد البعث حق فكونوا بالتحرز عن وبال

ويعطى الكتب بعضا نحو يمنى وبعضا نحو ظهر والشمال

وحق وزن اعمال وجري على متن الصراط بلا اهتبال

ومرجو شفاعة اهل خير لاصحاب الكبائر كالجبال

وذو الايمان لا يبقى مقيما بشوم الذنب في دار اشتعال

يدخل الناس في الجنات فضل من الرحمن يا اهل الامالي

لقد البست للتوحيد وشيا بديع الشكل كالسحر الحلال

يسلي القلب كالبشرى بروح ويحيي الروح كالماء الزلال

فخوضوا فيه حفظا واعتقادا تنالوا جنس اصناف المنال

وكونوا عون هذا العبد دهرا بذكر الخير في حال ابتهال

لعل الله يعفوه بفضل ويرزقه السعادة في المال

واني الدهر ادعو كنه وسعي لمن بالخير يوما قد دعا لي

الاعراب كذا متعلق بالخبر المحذوف مع مبتدائه بقرينة البيت السابق والاشارة الى الجملة وكذا فى محل نصب
صفة لمصدر محذوف والتقدير مستغن عن المعين والناصر استغنا كاستغنائه عن الزوجة والولد وعن
كل متعلق بمستغن المقدر وكل مضاف وذى بمعنى صاحب مضاف اليه وذى مضاف الى عون ونصير
عطف على عون وتفرد فعل ماض بمعنى توحد وذو الجلال فاعله وذو المعالى عطف على ذو الجلال والمعالى
جمع معلى كما قدمنا وفى بعض النسخ وذو التعالى ومنه المتعالى من اسمائه تعالى ومعناه على بقهره وقدرته
كل شىء ووقع فى بعض النسخ ذو الجلالة والمعالى ومشى عليه بعض الشراح والكل مستقيم

اى يجب اعتقاد ان الله تعالى يميت الخلايق كلها على سبيل القهر والغلبة الانس والجن والملئكة والطير
والوحش وغير ذلك وهو حى لا يموت قال تعالى كل من عليها فان روى انه لما نزل قوله تعالى كل نفس
ذائقة الموت ظنت الملئكة عدم الموت لكونهم ليسوا بنفوس فلما نزل قوله تعالى كل من عليها فان تاكد ذلك
عندهم لكونهم ليسوا عليها فلما نزل قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
الاعراب يميت مضارع امات وفاعله ضمير مستتر يرجع الى الله تعالى الخلق مفعوله وقهرا منصوب
على الحال من الفاعل او المفعول اى قاهرا لهم او مقهورين او على المصدرية وكذا الفعل المقدر
اى ويقهرهم قهرا او للموت لانه متضمن للقهر كجلست قعودا ويحتمل التمييز وتحرير الاتى عطف
على يميت وفاعل يحيى فاعل يميت ومفعوله محذوف اى الخلق فيجزيهم عطف على يحيى والفا للتعقيب
على وفق متعلق بيجزيهم عطف ومعنى البيت ظاهر
الاعراب لاهل مضاف الى الخير متعلق
بكاين فى محل رفع خبر مقدم وجنات مبتدا مؤخر ونعمى معطوف عليه وهى بضم النون لغة فى النعمة والمراد بها
والمراد بها مطلق نعم الجنة او الرؤية لانها اعظم نعم الجنان كما ياتى وللكفار متعلق بكاين او مستقر خبر مقدم
وادراك مضاف الى النكال مبتدا مؤخر والجملة معطوفة على الجملة والادراك اما بفتح الهمزة جمع درك
بفتح الراء بمعنى اسفل قال تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وقد تسكن الراء فى المفرد ويقال
الوقوف والدرك بالكاف ما كان الى الاسفل والدرج بالجيم ما كان الى الاعلى واما بكسر الهمزة مصدر
ادرك الشى اذا لحقه فيكون من اضافة المصدر الى فاعله
هذا مذهب اهل السنة الذى يجب
اعتقاده فانهم يقولون لا فناء للجنة ونعيمها وللجحيم وسعيرها ولا لاهلهما بعد دخولهما ولا انتقال لهما
عنهما بدليل قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها وقال
تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها وقال عليه الصلاة والسلام فى الخبر
المشهور نادى مناد بين الجنة والنار يا اهل الجنة خلود ولا موت ويا اهل النار خلود ولا موت والظاهر
ان معنى الخلود البقاء المستمر فلا يتجه للعدول عنه
الضمير فى قوله يراه لغير مذكور لكنه معلوم من هنا
بقرينة المقام او للمذكور اجمالا فى قوله ونعمى اذ المراد بها رؤيته تعالى على ما قدمنا والكيف ما هو من صفات الاجسام
من توابع المزاج والتركيب كالالوان والحرارة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك سمى كيفا لانه يسال عنه بكيف هو فقال
اجوابه بمسود او معتدل او نحو ذلك كما علم فى المقولات العشرة والادراك الشى العلم بحقيقته ما هو عليه وضرب المثال اما انه
اراد به نوع من المثال او من ضرب المثال بمعنى التمثيل فتكون من زائدة يعنى اتفق اهل السنة والجماعة على ان لقاء الله
تعالى ورؤيته حق لاهل الجنة فى دار الاخرة بدليل قطعى والعقل ايضا يجوز ذلك فهو ممكن سمعا وعقلا وخالف من
ذلك من اضله الله فيجب اعتقاد ان المؤمنين يرون ربهم يوم القيمة قبل دخول الجنة وبعده بعين الراس بلا تشبيه
ولا كيف ولا ادراك حقيقة ونهاية واحاطة
يعنى ان المؤمنين اذا راوا ربهم فى الجنة ينسون نعيمها
وقصورها وما اعد فيها من الخيرات مما لا عين رات ولا اذن سمعت اذ كل ذلك فى جنب لقاء الرب الكريم حقير لا
بالنسبة الى الكنز الاعظم
الاعراب فينسون عطف على يراه المؤمنون والنسيان اصله زوال المعلوم
عن الذهن فيتانى تحصيله والسهو الذهول عن المعلوم مع حصوله فيتنبه له بادنى تنبيه وفاعل ينسون ضمير
مستتر يرجع للمؤمنين والنعيم مفعوله والمراد به الجنة وما اعد لهم فيها كما مر او نفس التنعم بذلك وماذا وقيل
وقوله فيا خسران بالنصب منادى مضاف لاهل والنافية فصيحة وهو نداء عليهم بالخسران او منصوب بفعل مقدر
والمنادى محذوف اى يا قوم اعجبوا من خسران اهل الاعتزال
وقال الشارح المقدسى انه مبتدا لوقوعه بعد الاستفهام وصفه
تقديرا اى فيا خسرانا عظيم فعله مستقيم انتهى
ويجوز فى خسران الرفع لكن على جعل المنادى محذوفا اى يا قوم
خسران عظيم كاين لاهل الاعتزال ومن لوازم الخسران من قبيل المشكل يطلق على فوات بعض الشى وعلى فوات كله
قال فى شرح الاسماء الحسنى والهادى من اسمائه تعالى الحسنى ومعناه الدال عباده قاطبة الى الايمان والتوحيد بارسال
الرسل وانزال الكتب ونصب الايات والدلائل فى الافاق والانفس
والمقدس ماخوذ من القدس بضم الدال
وسكونها وهو الطهارة او الابعاد عن الاكدار يقال قدس فى الارض اذا ذهب فيها وبعد ولا تنافى بين المعنيين
اذ الطهارة ترجع الى البعد لانها التنزه عن الاقذار حسية كانت او معنوية كالذنوب والنقايص
وحاصل المعنى انه يجب على الموحد ان يعتقد ان فعل ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى الذى يبدو منه الهداية
والضلال بل هو فعال لما يريد يضل من يشاء ويهدى من يشاء اذ الكل عبيده فيتصرف فيهم كيف شاء فالهداية
منه فضل والاضلال منه عدل تعالى وتقدس ان ينسب اليه ويجب عليه

91

الشارح يحيى بن عبد الرحمن
الاصفهاني القرافي
كذا في فهرست الكتب
المصرية

شرح اصول الحديث

قال فقير ربه الكافي يحيى القرافي بن
عبد الرحمن الاصفهاني مستمدا
من الله ذي المثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى قبل تصحيح النية من هاجر اليه وكفى بحسنها من توكل عليه ووصل الضعيف المنقطع بحبل برّه وسكن نفسه عن الاضطراب والعلل فجبره وبرّه ورفعه واسناه بحبله وجعله منه بحافى سلسلة تخبر به واشهد ان لا اله الا الله المنفرد فى الازل وان محمدا عبده ورسوله الاول ارسله والاسلام غريب فاصبح عزيزا مشهورا فاصبح الكون بعد الظلمة نورا واتضحت به المعضلات وزالت به المنكرات صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه وكرم وبعد فهذا شرح لطيف الحجم حوى فى علم الحديث من الفوائد الجم على منظومة الحافظ بن فرج الاشبلي تغمده الله برحمته واسكنه بحبوحة جنته وقد الحى المص رحمه الله تعالى بالتورية ويسمى الايهام وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد وهذا من البلاغة البديعة وقد اكثر من ذلك فى قصيدته وقد صرح بما يدل على ذلك اخر بيت بقوله

اورى

اورى لسعدى والرباب وزينب البيت **غرامى** اى ولوعى بحبك ثابت مستمر لا يبطرد عليه **صحيح** سلو منى بل لا يخطر وان كان هجر وفرق بذكر الصحيح وهو يحتمل المعنيين قريب وبعيد فالقريب ما تقدم ذكره والبعيد الحديث الصحيح وهو المتصل الاسناد بنقل عدل ضابط عن مثله الى منتهاه من غير شذوذ وعلة قادحة فخرج بالمتصل الاسناد ما لم يتصل وهو المنقطع والمرسل والمعضل وبنقل ما فى سنده من لم تعرف عدالته اما ان يكون عرف بالضعف او جهل عينا او حالا وبضابط ما فى سنده راو مغفل كثير الخطاء وان عرف بالصدق والعدالة وبمن غير شذوذ وعلة قادحة الحديث الشاذ والمعلل بعلة قادحة هذا هو الحديث الذى يحكم له بالصحة بلا خلاف بين اهل الحديث كما قال ابن الصلاح ولا يشترط العدد فى الرواية كالشهادة خلافا لمتاخرى المعتزلة قوله **والرجا** التوقع للشى

والمامل ونمدود وقصر للضرورة من رجوته ارجوه رجو
ورجاوة وهو ضد اليأس **فيك معضل** الامر المعضل
اى المستغلق الذى لا يهتدى اليه اولوجهه واصل
العضل المنع والشدة يقال اعضلنى الامر اذا اضاقت فيه
الحيل وقد ورى بذكر المعضل واراد الحديث المعضل
وهو ما سقط من اسناده اثنان فصاعدا من موضع كان
سواء سقط الصحابى والتابع وتابعيه ام اثنان قبلهما لكن
بشرط ان يكون سقوطهما من موضع واحد اما اذا سقط
من بين رجلين واحد ثم سقط من موضع اخر من الاسناد
واحد اخر فهو منقطع فى موضعين والمعضل قسمان الاول
ما تقدم والثانى ان يروى التابعى عن مثله حديثا موقوفا
عليه وهو متصل مسند الى النبى صلى الله عليه وسلم
كرواية الاعمش عن الشعبى قال يقال للرجل فى القيامة
عملت كذا وكذا فيقول ما عملته فيختم على فيه الحديث
اعضله الاعمش ووصله فضيل بن عمرو عن الشعبى وعن

وعن

وعن انس قال كنا عند النبى صلى الله عليه وسلم
فضحك فقال هل تدرون مم اضحك قلنا الله
ورسوله اعلم فقال من مخاطبة العبد ربه يقول يا رب
الم تجرنى من الظلم فيقول بلى وذكر الحديث فهذا الانقطاع
انقطاع بواحد مضموم الى الوقف يشتمل على الانقطاع
باثنين الصحابى ورسول الله صلى الله عليه وسلم فهو
باسم الاعضال اولى وقوله **وحزنى ودمعى مرسل** اى
متتابع دائما نجد امثاله من قولك جاؤا ارسالا اذا
اتوا فوجا فوجا وقوله **ومسلسل** المسلسل المتصل
بعضه ببعض كاجزاء السلسلة وفيه لف ونشر مرتب
لان المرسل يرجع الى الحزن والمسلسل الى الدمع وفيه
التورية بالمرسل وهو ما رفعه التابع مطلقا الى النبى
صلى الله عليه وسلم كسعيد بن المسيب ويحيى بن
سعيد الانصارى وقيل ما رفعه التابع الكبير الى النبى
صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن عدى بن الخيار والاول

المرسل هو قول التابعى الذى لحق الصحابى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء كان التابع كبيرا او صغيرا منه

المشهور عند المحدثين وبالمسلسل وهو ما توارد رجال
اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة قولا او فعلا او
صفة واحدة فعلية او قولية لا فرق بين ان تكون
الصفة للرواية كما تقدم او للاسناد والرواية سواء
اتصفت بزمان او مكان وانواع التسلسل كثيرة
خيرها ما كان فيه دلالة على اتصال السماع وعدم
التدليس ومن فضيل التسلسل اشتماله على مزيد الضبط
من الرواة وقلما تسلم المسلسلات من ضعف في
وصف التسلسل لا في اصل المتن ومن المسلسل ما هو
ناقص التسلسل في وسط او اوله او اخره قال ابن
الصلاح رحمه الله **وصبري عنكم** الصبر المنع من الشيء
والحبس عنه فصبره عن محبوبه **يشهد العقل** اي والعقل
من اهل العزم **انه** اي صبره **ضعيف ومتروك وذلي**
اي خضوعي لعزكم **اجمل** من صبري عنكم والجميل بمعنى
جميل اذ لا جمال في صبره عن محبوبه وقد وري بذكر

الضعيف والمتروك وارد ما هو المصطلح عليه عند
المحدثين فالضعيف هو الحديث الذي لم يبلغ رتبة
الحسن واقسامه كثيرة عدها بعضهم تسعة واربعين
نوعا فتطلب من المطولات والمتروك الذي انفرد به
راو مجمع على ضعفه وقد يترك الراوي او الحديث
بعض الائمة ويأخذ به بعضهم قال **ولا حسن** اي ولا شيء
حسن عندي التذ به واصغي اليه **الا سماع حديثكم** هذا
استثناء من عموم سلب الحسن عن كل ما سواه اما استثناء
مشافهة اي سماعا منكم **يملى علي** اي منكم
فانقل انقل ما شافهتموني به وامليتموه على عقب
المشافهة والاملاء وقد وريا بارادة الحسن
وهو املاء الكتاب
عند المحدثين وبالمشافهة ايضا وهو السماع من لفظ
الشيخ وهو ارفع من القراءة عليه وبالحديث وهو لغة
الخبر وقيل كلام المشافهة واصطلاحا اقوال الله صلى الله
عليه وسلم وافعاله وتقريراته فالحسن عند المحدثين

١

قد اختلفوا في تعريفه فقال الخطابي رحمه الله الحسن
ما عرف مخرجه واشتهرت رجاله مخرج بما عرف مخرجه
المنقطع وحديث المدلس قبل تعيين تدليسه وقال
الترمذي الحسن كل حديث يروى لا يكون في اسناده
من يتهم بالكذب ولا يكون شاذا ويروى من غير وجه
نحو ذلك فهو حسن قال ابن الصلاح ما حاصله ان
الحسن قسمان الاول ان يكون راويه مشهورا بالصدق
والامانة لكن لا يبلغ درجة رجال الصحيح ويرتفع
عن من يعد ما ينفرد به من حديثه منكرا ويعتبر مع سلامة
الحديث من ان يكون شاذا او منكرا وسلامته من ان يكون
معللا القسم الثاني الحديث الذي لا يخلو رجاله عن مستور
لم يتحقق اهليته غير انه ليس مغفلا كثير الخطاء فيما يرويه
ولا هو متهم بالكذب في الحديث ويكون متن الحديث
مع ذلك قد عرف بان روى مثله او نحوه من وجه اخر
او اكثر حتى اعتضد بمتابعة من تابع راويه عن مثله

اى منقطع

أي باختلاف السند تقول هذا حديث حسن صحيح فاذا كان له اسنادان احدهما لم يبلغ الصحيح اما الاول راويه ثقة ولكن من رجال الصحيح الذي يعرف بالحفظ والاتقان واما الغريب الذي فقاله حسن ويكون اسناده من طريق اخر على وصف الحديث الصحيح فيصير الجمع بين الوصفين فيقول هذا حديث حسن صحيح حاشية علي افندي

١٣٨

١٠٧

بما له من شاهد وهو ورود حديث اخر فيخرج بذلك
عن ان يكون شاذا او منكرا فاول الحديث منزل
على اول القسمين والثاني على الثاني انتهى بالمعنى
قال وامرى اى شاني وحالي عن انحو ولو عي يحبك
وطلبي لقربك موقوف على ذاك عليك وليس له
اعتماد على احد الا عليك المعول اى الاعتماد
وورد بذكر الموقوف وهو ما قصر به واحد من الصحابة
قولا او فعلا او نحوهما ولم يجاوز به الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم سواء اتصل اسناده اليه او لم يتصل وبعض
الفقهاء يسميه اثرا واستعمل ذلك فيما جاء عن تابعي
فمن بعده فليقيد به فيقال موقوف على عطاء او وقف فلان
على مجاهد قال ولو كان اى شاني الذي وقفته عليك
وفوضته اليك مرفوعا اليك منى الكنت الى اعز عم
عذالى اى لو اتى ترق اى ترحمني وتعدل اى تميل
بالاحسان الى وقد ورد بذكر المرفوع وفي حده خلاف

المشهور انه ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم
قولا له او فعلا سواء اضافه صحابي او تابعي او من بعدهما
سواء اتصل اسناده ام لا ومن جعل الحديث المرفوع
في مقابلة المرسل فقد عنى بالمرفوع المتصل وقيل المرفوع
ما اخبر فيه الصحابي عن قول النبي صلى الله عليه وسلم
او فعله قال وعذل عذولي اي لومي لائمي منكر اي مجحود مني
لا استغيه اي ابحيزه وزوره اي كذب وتدليس
اي غش وخداع يرده على عاذلي وبهمل كل ذلك فلا
اقبل منه شيأ وقد ورا بذكر المنكر والتدليس واراد
ما اراد المحدثون فالمنكر هو الحديث الذي ينفرد به
الرجل ولا يعرف متنه من غير روايته لا من الوجه
الذي رواه منه ولا من وجه اخر كذا قيل لكن المنكر
قسمان الاول المنفرد الذي ليس في راويه من الثقة
والاتقان ما يحتمل معه تفرده والثاني الفرد المخالف
ما رواه الثقات مثال الاول ما رواه النسائي وابن ماجه

من

من رواية ابي زكير يحيى بن محمد بن قيس عن هشام
بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها ان
رسول صلى الله عليه وسلم قال كلوا البلح بالتمر فان
ابن ادم اذا اكله غضب وقال عاش ابن ادم
بالخلق حتى اكل الخلق بالجديد وقال النسائي حديث منكر
قال ابن الصلاح انفرد به ابو زكير وهو شيخ صالح
غير انه لم يبلغ مبلغ من يحتمل تفرده والثاني ما رواه
اصحاب السنن الاربعة من رواية همام بن يحيى
عن ابن جريج عن الزهري عن انس قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمه قال
ابو داود بعد تخريجه هذا حديث منكر فهمام بن
يحيى ثقة احتج به اهل الصحيح لكنه خالف الناس
والتدليس هو ان يروي عمن سمع منه ما لم يسمع منه
من غير ان يذكر انه سمعه منه وهو ثلاثة اقسام
الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط اسم شيخه

اومن فوقه ويسند ذلك اليه بلفظ لا يقتضي الاتصال
بل بلفظ موهم له وهذا ابشرط معاصرة المروى عنه
او لقيه وعدم سماع المدلس مطلقا وعدم سماع
ما دلسه وذلك مذموم مكروه جدا روى الشافعي
عن شعبة قال التدليس اخو الكذب الثاني ان يصف
المدلس شيخه الذى سمع ذلك الحديث منه بوصف
لا يعرف من كلم اوكنية اونسبة الى قبيلة اوضيعة اونحو
ذلك كى يوعر الطريق الى معرفة السامع له كقول ابى بكر بن (ظلوم ومشقة)
مجاهد احد ائمة القرا حدثنا عبد الله بن ابى عبد الله
يريد به عبد الله بن ابى داود السجستانى وفى هذا
تضيع للمروى عنه وللمروى فيصير بعض رواته مجهولا
وكراهة ذلك يختلف باختلاف قصد المدلس
الثالث تدليس التسوية وهو ان يروى حديثا
عن شيخ ثقة وذلك الثقة يروى عن ضعيف عن ثقة
فياتى المدلس الذى سمع الحديث من الثقة الاول

فيسقط

فيسقط الذى فى المسند ويجعل الحديث عن شيخه
الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل فيستوى الاسناد
كله ثقات وهذا اشر الاقسام اما من كان يدلس
عن الثقات فحديثه مقبول وتدليسه غير مذموم
كتدليس سفيان بن عيينة قوله **اقضى ما لى فيك**
اى فى حبك ولما قلبى بذلك **متصل الاسا**
اى مصحوبا بالحزن لا انفكاك له ولا ابراح كما قال وحزنى
ودمع مرسل مبلل **ومنقطعا عما به اتوصل**
اليك من الوسائل المولفة بين المجهول والسائل
وقد ورابان كر المتصل والمنقطع ومراده ما عليه اهل
الاثر فالمتصل ما اتصل اسناده الى النبى صلى الله عليه
وسلم او الى واحد من الصحابة بحيث كان ذلك
موقوفا عليه اما قول التابعى اذا اتصل سنده الى ذلك
التابعى فلا يسمى متصلا ومطلق المتصل يقع
على المرفوع والموقوف واما المنقطع فهو ما سقط من رواته

واحد غير الصحابي وقيل ما سقط منه قبل الوصول
الى التابعي شخص واحد وقيل ما لم يتصل اسناده وعن
بعضهم ان المنقطع مثل المرسل وقال بهذا اكثر الفقها
وغيرهم لكن اكثر ما يوصف بالارسال من حيث
الاستعمال ما رواه التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم
واكثر ما يوصف بالانقطاع ما رواه من دون التابعي
وقال وها انا ها للتنبيه اي انبه على الخفي في الكفاف
هجرك لو هجرتني مندرج وهو خبر تحسر وتحزن
فيه تشبيه الهجر الحاصل لو كان باكفان للميت وقوله
تكلفني اي حملا فيه كلفة ومشقة على ما لا اطيق
من شدة الهجر ومقاسات الاعراض فاحمل ذلك
امتثالا وقد ورى بذكر المندرج ما راد المصطلح عليه
عند المحدثين وهو على اربعة اقسام الاول ما ادرج
في اخر الحديث من قول بعض رواته اما الصحابي او
من بعده موصولا بالحديث من غير فصل بين الحديث

ومن الكلام بذكر قائله فيلتبس على من لا يعرف حقيقة
الحال ويتوهم ان الجميع مرفوع الثاني ان يكون الحديث
عنده رواية باسناد الا طرفا منه فانه عنده باسناد اخر
فيجمع الراوي طرفي الحديث باسناد الطرف الاول من غير
ذكر اسناد الطرف الثاني الثالث ان يدرج بعض
حديث في حديث اخر مخالف له في السند الرابع ان يروي
بعض الرواة حديثا عن جماعة وبينهم في اسناده اختلاف
فيجمع الكل على اسناد واحد مما اختلفوا فيه ويدرج رواية
من خالفهم معهم على الاتفاق وتعمد الادراج غير جائز
قال واجريت بسبب هجرك واعراضك دمعي
فوق خدي مدبجا اي ممزوجا بدم والتدبيج
التزيين فكانه دمعه بدم واجرى ذلك فوق خدي
زينة وقوله وما هي اي قصتي او حالي وفسر ذلك بقوله
الا مهجتي اي روحي تتخلل اي تذوب شيئا فشيئا من هجرك
لها واعراضك وقد ورى بذكر التدبيج واراد معناه

في فن الحديث وهو ان يروى كل من القرينين عن الاخر
والتدبيج مأخوذ من ديباجتي الوجه وهما الخدان فيقتضي
ذلك تسويته من الجانبين والقرينان مستويان فيما
يرويه كل منهما عن الاخر ومن رواية القرينين من مثله
ما ليس بمدبج وهو ان يروى احد القرينين عن الاخر
ولا يروى الاخر عنه فيما يعلم قال **فشفق جفني سهدي** (اي جفن العين)
اي ارقني وسهري **وعبرتي** اي دمعي من عبرت عينه
اي دمعت وسال دمعها لما بليت به من الهجر الذي
نشا عنه اجراء الدمع وذوب الروح **ومفترق صبري**
وقلبي المبلبل اي الحزين فهما ضدان لا يجتمعان
لعدم صبره على مكابدة الحزن وفيض الدمع ودوام
السهاد وهجر الرقاد ثم قال **ومؤتلف وجدي وشجوي** (اي شديد)
اي حزني **ولوعتي** اي حرقتي **ومختلف حظي** اي بختي
وما فيك من امل اي ارجوه من نظر الحب وعطفه علي
ولطف كلام وذهاب كلام وقد وقع تا بذكر المتفق

١٠

والمتفرق عند حفاظ الحديث والمفترق والمختلف عندهم
ايضا فالمتفق ما اتفقه لفظا وخطا وذلك اقسام
كثيرة فمن امثلته احمد بن جعفر حمدان اربعة متعاصرون
في طبقة واحدة الاول احمد بن جعفر بن حمدان بن
مالك ابو بكر البغدادي القطيعي سمع من عبد الله بن احمد
المسند والزهد والثاني احمد بن جعفر بن حمدان بن
عيسى السقطي البصري يكنى ابا بكر ايضا يروي
عبد الله بن احمد بن ابراهيم الدورقي الثالث احمد بن
جعفر بن حمدان الدينوري حدث عن عبد الله ابن
محمد بن سنان الروحي الرابع احمد بن جعفر ابن حمد
ان ابو الحسن الطرسوسي روى عن عبد الله بن جابر
ومن غريب الاتفاق محمد بن جعفر بن محمد ثلاثة متعاصرون
ماتوا في سنة واحدة وكل منهم في عشر المائة وهو
ابو بكر محمد بن جعفر بن محمد الهيثم الانباري والحافظ
ابو عمر محمد بن جعفر بن محمد بن مطر النيسابوري وابو بكر

محمد بن جعفر بن محمد بن كنانة البغدادي مات في
سنة ستين وثلاث مائة ومنها الاتفاق في الكنية
والنسبة معا نحو ابو عمران الجوني رجلان الاول بصري
وهو ابو عمران عبد الملك بن حبيب الجوني التابعي
المشهور وسمى عبد الرحمن ولم يتابع من سماه على ذلك
والثاني ابو عمران موسى بن سهل بن عبد الله الحميدي
الجوني روى عن الربيع بن سليمان وطبقته وهو بصري
سكن بغداد ومن ذلك ما ذكره الخطيب ابو عمر الحوضي
اثنان ومن ذلك الاتفاق في الاسم واسم الاب والنسبة
محمد بن عبد الله الانصاري اثنان الاول القاضي
ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن المثنى بن عبد الله
بن انس بن مالك الانصاري البصري شيخ البخاري
والثاني ابو سلمة محمد بن عبد الله بن زياد الانصاري
مولاهم بصري ايضا ضعفه العقيلي وغيره والمؤتلف
خطا المختلف لفظا من الاسماء والالقاب والانساب

ونحوها وان لم يعرف المحدث هذا اكثر عثاره وافتضح
ولذلك صنف فيه اهل الفن كتبا مفيدة من ذلك كريز
وكُرَيز حكى ابو علي الغساني في كتاب تقييد المهمل عن محمد
بن وضاح ان كريز بفتح الكاف في خزاعة وكريز بضمها في عبد
شمس بن عبد مناف ومنه حزام بالزاي في قريش وحرام
بالراء المهملة في الانصار ومنه فيما قال الخطيب الحافظ
العيشيون بصريون العبسيون كوفيون العنسيون
الشاميون وكذا قال الحاكم قبله وذلك على الغالب
فالاول بالشين المعجمة وقبلها مثناة تحتية والثاني بالباء
الموحدة والثالث بالنون والسين المهملة فيهما ومنه
السفر باسكان الفاء والسفر بفتحها المكني من ذلك بالفتح
وغيرها بالاسكان ومن المغاربة من سكن فاء السفر
سعيد بن محمد وذلك مخالف قول اهل الحديث قاله دار
قطني قال ناظم الوجد اى الحب والغرام غني هو
امر لمن جرده من نفسه او لكل محب مغرم مستهاما اى

منتهي الى ومعنعنا عنى قال فعبري ممن يدع
الحب وليس عريقا فيه بموضوع الهوى يعني بملصقه
اخذا من قولهم فلان ملصق بالهوى اي دخيل فيه
بمحلل وينصل مسيرا بامنه كانه يتحلل به ما حرم عليه
شرعه كالمحرم بالحج اذا تحلل فانه حل له ما حرم عليه
بالاحرام من محصور فشبه فليس غيره باسباب الهوى
بتلبس الحاج وذلك استعارة مكنية كنى عن التشبيه
بما هو رادفه وهو التحلل والتشبه للمشبه تخييلا كانه من جنسه
وورا بالمسند والمعنعن عند المحدثين والموضوع كذلك
فالمسند كما قال بن عبد الله ما رفع الى النبي صلى الله
عليه وسلم خاصة متصلا او منقطعا فالاتصال مالك
عن نافع عن بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فالانقطاع
عن مالك الزهري عن بن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو منقطع لعدم سماع الزهري عن بن عباس فح يستوي
المسند والمرفوع وقيل المسند الذي يتصل اسناده من راويه

الى منتهاه قال بن الصلاح واكثر استعمال ذلك فيما جاء
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة وقيل المسند
ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم باسناد متصل وبه جزم
الحاكم النيسابوري وحكاه بن عبد البر قولا للبعض
والمعنعن وهو الرواية بلفظ عن من غير بيان للتحديث
والاخبار والسماع وهو من قبيل الاسناد المتصل على الصحيح
بشرط سلامة الراوي له بالعنعنة من التدليس وثبوت
ملاقاته للمروي عنه شيخها والموضوع وهو شر الضعيف
وهو الكذب ويقال فيه المختلق والموضوع لان واضعه
اختلقه وصنعه ولا يجوز رواية الموضوع في اي حال
الا مبينا بالوضع وقال سفيان ما ستر الله احدا يكذب
في الحديث وعن عبد الرحمن بن مهدي انه قال لو ان رجلا
هم ان يكذب في الحديث لاسقطه الله وعن بن المبارك قال
لو هم رجل في السحر ان يكذب في الحديث لاصبح والناس
يقولون فلان كذاب وقيل له هذه الاحاديث المصنوعة

فقال تعيش لها الجهابذة انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون ثم الواضعون للحديث اصناف
بحسب ما يحملهم على الوضع منهم الزنادقة قصدوا
بوضعهم اضلال الناس كعبد الكريم بن ابي العوجا
وبيان فالاول امر بضرب عنقه محمد بن سليمان بن علي
والثاني قتله خالد القسري وروى العقيلي بسنده
الى حماد بن زيد قال قال وضعت الزنادقة على رسول الله
صلى الله عليه وسلم اربعة عشر الف حديث ومنهم من
وضع انتصارا للمذهب كالرافضة ومنهم من وضع
ما يوافق فعل الامراء واراءهم كغياث بن ابراهيم وضع
للمهدي في حديث لا سبق الا في نصل او خف او حافر
فزاد فيه او جناح وكان المهدي اذ ذاك يلعب
بالحمام فتركها بعد ذلك وامر بذبحها وقال انا حملته
على ذلك ومنهم من كان يكتسب به كابي سعد المدايني
ومنهم من غير ذلك عصمنا الله تعالى من الزلل قال

وذي

وذي اشارة الى الوجد والى ما وري به نبذ اي شيء
يسير قال في النهاية وفي حديث انس انما كان
البياض في عنفقته وفي الرأس نبذ اي يسير من شيبه
يعني ان النبي صلى الله عليه وسلم من مبهم الحب اي العشق
يعني من عشق ابهم فيه المعشوق فاعتبر اي فتامل وتفكر
هل الحب سهل او لا واتعظ بحالي وانظر الى قول القائل
هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل فاوله سقم واخره
قتل وهنا اشارة الى المبهم والاعتبار والغامض عند اهل الحديث
فقال وغامض اي الحب الدقيق عن الفهم شانه ان رمت
اي اردت شرحا اطول لك شرحه فانه مسند الى
ومعنعن يعني فالمبهم من ابهم ذكره في الحديث او في الاسناد
من الرجال والنساء فمن ذلك حديث عايشة رضي الله
عنها ان امراة سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن غسلها
من الحيض قال خذي فرصة ممسكة فتطهري بها الحديث
فهذه المراة المبهمة اسمها اسما بنت شكل وهو الصحيح

لثبوت ذلك في بعض طرق الحديث في الحديث في صحيح
مسلم والاعتبار ان تجد الحديث لبعض الرواة فتعتبره
برواية غيره من الرواة بسبر طرق الحديث ليعرف هل
شاركه في ذلك غيره ورواه عن شيخه ام لا فان كان
شاركه احد ممن يخرج حديثه للاعتبار به والاستشهاد
فيسمى ذلك الحديث تابعا وان تجد احدا تابعه عليه
عن شيخه فانظر هل تابع احد شيخ شيخه فرواه كما رواه متابعا له
ام لا فان وجدت احدا تابع شيخ شيخه فرواه كما رواه
فسميه ايضا تابعا وقد يسمونه شاهدا وان لم تجد
فافعل ذلك فيمن فوقه الى اخر الاسناد حتى في الصحابي
فكل من وجد له تابع فسميه تابعا وقد يسمونه شاهدا
فان لم تجد لاحد متابعا ممن فوقه متابعا عليه فانظر
هل اتى بمعناه حديث اخر فسم ذلك الحديث شاهدا
وان فقد علمت المتابعات والشواهد فالحديث
اذا فرد والغامض كحديث رواه النسائي من رواية القاسم

عن

الصب اى العاشق لانه لكسر تنكاية
بصب الدمع من العين

عن محمد عن ابن مسعود قال اصحاب النبي صلى عليه وسلم
بعض نسائه ثم نام حتى اصبح للحديث فان القاسم لم يدرك
ابن مسعود قال غريب اى معزون بكم اى بحبكم يعني انه على مقاساة
الاخوان صب اى عاشق مستهام ذليل اى خاضع
ومنكسر لعزكم وفيه الطباق بين عزيز وذليل
والتورية بالعزيز عند المحدثين والاشارة المشهور بقوله
ومشهور اوصاف المحب التذلل للمحبوب لعطف
عليه واحسان اليه غريب في هذا الدار وليس له قرار
بالقطاع عن محبوبه يتاس البعد عنك بالهجر ما
اى ليس له وحقك عن دار العلا متحول يعني
انه ليس له ان يتحول عن دار اصابه عنها الهجر ووطن
نفسه على مقاساة الغربة راجيا من الله الفرج وصابرا
فان الفرج مع الصبر وان مع العسر يسرا وورى
بالغريب عند اهل الحديث فان الغريب هو الحديث
الذي ينفرد به بعض الرواة او الحديث الذي ينفرد به

عن دار الهوى
محمد

الحديث الغريب ما انفرد به
احد رجلين او ثلاثة من الثقات
في رواية حديث عن محدث
واحد مشهور كالزهري
وقتادة فيسمى الحديث
يقال له عزيز

بعضهم بامر لا يشاركه فيه غيره اما في متنه واما في اسناده
قاله الحاكم وقال ابن مَنْدَة الحديث الغريب كحديث
الزهري وقتادة وغيرهما ممن يجمع حديثهم اذا انفرد
الرجل عنهم بالحديث يسمى غريبا فاذا روى عنهم
رجلان او ثلاثة واشتركوا عزيزا فاذا روى الجماعة
عنهم حديثا يسمى مشهورا وكذا قال محمد بن طاهر
المقدسي قال **فرفقا** طلب من محبوبه ان يرفق به رفقا
وهو لين الجانب وهو خلاف العنف وفي الحديث ما كان
الرفق في شيء الا زانه اي اللطف **بمقطوع الوسائل**
اي المقربات من المحبوب والوسائل جمع وسيلة وهي
ما يتقرب به والوسيل الراغب الى الله تعالى **ما لي اليك سبيل**
اي طريق **لا** تأكيد لما **ولا** له **عنك معدل** يعدل اليه
شوقا الى مشاهدة الجمال وقد اشار الى المقطوع عند المحدثين
بقوله بمقطوع الوسائل وهو الموقوف على التابع ويجمع
على مقاطع ومقاطيع ويعبر به عن المنقطع كما وجد في كلام

الشافعي رضي الله تعالى عنه وكلام ابي القاسم الطبراني
وابي بكر الحميدي وابي الحسن الدارقطني وجعل الحافظ
ابو بكر البرديجي المنقطع قول التابعي قال **ولا زلت**
في عز منيع ورفعة هذا دعاء لمحبوبه باستمرار وقته في عز
منيع لا ينال بمكروه ورفعة كذلك وعلو في الرتبة
والمكانة لا في الحس اذ ليس فيه كثير فائدة **ولا زلت**
تعلو هو دعاء ايضا باستمرار العلو **بالتجني** اي على المحبين
فمنزل عن رتبة مراتبهم لا الدعاء عليهم ذنوبا وقدورا
الاسناد العالي فالاسناد خصيصة فاضلة من خصائص
هذه الامة وسنة بالغة موكدة عند عبد الله بن المبارك
رضي الله عنه انه قال الاسناد من الدين لولا الاسناد
لقال من شاء ما شاء وطلب العلو فيه سنة ايضا ولهذا
استحب الرحلة فيه لاجل طلبه وعن الامام احمد بن محمد بن
حنبل رضي الله عنه انه قال طلب الاسناد العالي سنة
عن من سلف وقيل ليحيى بن معين في مرضه الذي مات

فيما تشتهى قال بيتا خاليا والسنادا عاليا فقال بعضهم
قرب الاسناد قرب او قربة الى الله تعالى والعلو ببعد
الاسناد من الخلل لان كل واحد من رجاله يحتمل ان يقع
الخلل من جهته سهوا او عمدا ففى قلته قلة جهات الخلل
الكثرة وهذا واضع والعلو المطلوب فى رواية الحديث
على خمسة اقسام الاول القرب من رسول الله صلى الله
عليه وسلم باسناد نظيف غير ضعيف وذلك من اجل
الانواع الثانى القرب من امام من ايمة الحديث وان كثر العدد
من ذلك الامام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا عال
بالنظر لذلك الامام الثالث العلو بالنسبة الى رواية الصحيحين
او احدهما او غيرهما من الكتب المعتمدة وقد كثر اعتناء
متأخرى المحدثين بهذا النوع وممن وجد ذلك فى كلامه
ابو بكر الخطيب وبعض شيوخه وابو نصر بن ماكولا وابو
عبد الله الحميدى وغيرهم ممن فى طبقتهم وممن جا بعدهم
العلو الرابع المستفاد من تقدم وفاة الراوى الخامس

العلو

العلو المستفاد من تقدم السماع والامثلة تطلب
من المطولات والله اعلم قال اورى اى اشير واكنى هذه
الاسماء لسعدى والرباب وزينب واوهم انى اريد
مسمياتهم واصله من الورى اى التى البيان وراء ظهرى
وانت الذى تعنى اى تراد وانت المومل اى المرجو
للاعتماد عليك وفى عبارته الحصر وهو من المبالغة
واخذ ذلك من قوله ليس وراء الله مرمى اى ليس بعد الله
لطالب مطلب فاليه انتهت العقول فليس وراء
معرفته والايمان به غاية تقصد فقوله اورى البيت
اى مثل قول بعض العارفين ما ادم وما حوى وما ابليس
وما سليمان وبلقيس الكل اشارة وانت المعنى يا من هو
للقلوب مغناطيس فخذ اولا البيت يعنى انك
اذا اخذت الكلمة الاولى من اول البيت الاخر وهى ابر
واليها اشار بقوله فخذ اولا من اخره ثم اولا من النصف
ايضا يعنى ابراهيم وهو ابنه لان الله تعالى وصف سماه

واول النصف الثانى وهى
اهيم واليها اشار بقوله صح

منه صح

فيه وفيه مكمل صح

بقوله ان ابراهيم لحليم اواه منيب وقال عز وعلا قلنا
يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فكانت عليه كذلك
وقال ابر اى اوفى بما فى جعلت على نفسى اذا اقسمت
اى حلفت انى محبه اى محبتى اياه اهيم اى اتحير وقلبى
بالصبابة اى بنار العشق مشتعل فتكون تلك النار
بردا بلذة المحبة والوصل وسلاما وقوله ابر اشارة
الى الاحسان المأخوذ من حديث الاحسان ان تعبد الله
كانك تراه والمعنى احسن عبادة ربى بشهود ى انه مطلع
علىّ وناظر الى فاهيم من هام يهيم فى الامراد اتحير اى اتحير
فى عظمته تتفكر فى الآية وفى الحديث تفكروا فى آلاء الله
جعلنا الله من سلاك طريق الرشاد وبنا اياد اسما لنا
على السداد واخذ بايدينا يوم المعاد بمحمد سيد العباد
وجعل ذلك خالصا لله انه على ذلك قدير وهو نعم المولى
ونعم النصير وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

تمت
١٠٢٢

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ
Kısmı . Tekkeler - Murad
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 147 m.
Tasnif No.